أحكام القرآن

لحجة الإسلام الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص

ت ٣٧٠ هـ

تحقيق

محمد الصادق قمحاوي

عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف
والمدرس بالأزهر الشريف

الجزء الأول

دار إحياء التراث العربي — مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

تعريف بالإمام الجصاص

الحنفي المتوفى سنة ٣٧٠ هجرية

الإمام أحمد بن على أبو بكر الرازى المعروف بالجصاص نسبة إلى عمله بالجص هو إمام الحنفية في عصره ومن المجتهدين المبرزين فى المذهب .

ولد فى بغداد سنة خمس وثلثماية هجرية ، وتفقه على أبى سهل الزجاج وعلى أبى الحسن الكرخى عن أبى سعيد البردعى عن موسى بن نصير الرازى عن محمد . وروى الحديث عن عبد الباقى بن قانع .

خرج إلى الاهواز ثم عاد إلى بغداد ثم خرج إلى نيسابور مع الحاكم النيسابورى برأى شيخه أبى الحسن الكرخى ومشورته فمات الكرخى وهو بنيسابور .

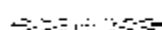
عاد الإمام إلى بغداد سنة أربعة وأربعون وثلثماية واستقر للتدريس بها وخوطب فى أن يلى القضاء فامتنع وأعيد عليه الخطاب فلم يفعل .

انتهت للإمام الزاهد رياسة الأصحاب وأخذ عنه وتفقه عليه الكثيرون ومنهم أبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجانى شيخ القدورى وأبو الحسن محمد بن أحمد الزعفرانى .

ومن مصنفات الإمام كتاب أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخى وشرح مختصر الطحاوى وشرح الجامع لمحمد بن الحسن وشرح الأسماء الحسنى وكتاب فى أدب القضاء وآخر فى أصول الفقه هو بمثابة المقدمة لكتابه فى أحكام القرآن وله جوابات على مسائل وردت عليه .

توفى الإمام فى السابع من ذى الحجة سنة سبعين وثلثماية هجرية وقد لخصنا هذا التعريف بالإمام مما ذكر عنه وعن مؤلفاته فى كتاب الفوائد البهية فى تراجم الحنفية لعبد الحى اللكنوى الهندى وفى كتاب كشف الظنون وفى كتاب طبقات

القارىء وفى كتاب شرح المواهب اللدنية لمحمد بن عبد الباقى الزرقانى وكذلك مما أورده صاحب القاموس فى طبقاته للحنفية .

فحمد الله الإمام بواسع رحماته وأفاض علينا من خيراته وبركاته وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين .

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو بكر أحمد بن علي الرازي رضي الله عنه قد قدمنا في صدر هذا الكتاب مقدمة[1] تشتمل على ذكر جمل مما لا يسع جهله من أصول التوحيد وتوطئة لما يحتاج إليه من معرفة طرق استنباط معاني القرآن واستخراج دلائله وإحكام ألفاظه وما تتصرف عليه أنحاء كلام العرب والأسماء اللغوية والعبارات الشرعية إذ كان أولى العلوم بالتقديم معرفة توحيد الله وتنزيهه عن شبه خلقه وعما نحله المفترون من ظلم عبيده والآن حتى انتهى بنا القول إلى ذكر أحكام القرآن ودلائله والله نسأل التوفيق لما يقربنا إليه ويزلفنا لديه إنه ولي ذلك والقادر عليه .

باب القول في بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو بكر الكلام فيها من وجوه أحدها معنى الضمير الذي فيها والثاني هل هي من القرآن في افتتاحه والثالث هل هي من الفاتحة أم لا والرابع هل هي من أوائل السور والخامس هل هي آية تامة أم ليست بآية تامة والسادس قراءتها في الصلاة والسابع تكرارها في أوائل السور في الصلاة والثامن الجهر بها والتاسع ذكر ما في مضمرها من الفوائد وكثرة المعاني . فنقول إن فيها ضميرا فمن لا يستغنى الكلام عنه لأن الباء مع سائر حروف الجر لا بد أن يتصل بفعل إما مظهر مذكور وإما مضمر محذوف والضمير في هذا الموضع ينقسم إلى معنيين خبر وأمر فإذا كان الضمير خبرا كان معناه أبدأ بسم الله فحذف هذا الخبر وأضمر لأن القارىء مبتدىء فالحال المشاهدة منبئة عنه ومغنية عن ذكره وإذا كان أمرا كان معناه ابدأوا بسم الله واحتماله لكل واحد من المعنيين على وجه واحد وفي نسق تلاوة السورة دلالة على أنه أمر وهو قوله تعالى [إياك نعبد] ومعناه قولوا إياك كذلك ابتداء الخطاب في معنى قوله بسم الله وقد ورد الأمر بذلك في مواضع

---

(1) هو يشير بهذه المقدمة الكتاب الذي ألفه في أصول الفقه

من القرآن مصرحاً وهو قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) فأمر في افتتاح القراءة بالتسمية كما أمر أمام القراءة بتقديم الاستعاذة وهو إذا كان خبراً فإنه يتضمن معنى الأمر لأنه لما كان معلوماً أنه خبر من الله بأنه يبدأ باسم الله ففيه أمر لنا بالابتداء به والتبرك بافتتاحه لأنه إنما أخبرنا به لنفعل مثله ولا يبعد أن يكون الضمير لهما جميعاً فيكون الخبر والأمر جميعاً مرادين لاحتمال اللفظ لهما فإن قال قائل لو صرح بذكر الخبر لم يجز أن يريد به المعنيين جميعاً من الأمر والخبر كذلك يجب أن يكون حكم الضمير في امتناع إرادة الأمرين .

قيل له إذا أظهر صيغة الخبر امتنع أن يريدهما لاستحالة كون لفظ واحد أمراً وخبراً في حال واحد لأنه متى أراد بالخبر الأمر كان اللفظ مجازاً وإذا أراد به حقيقة الخبر كان حقيقة وغير جائز أن يكون اللفظ الواحد مجازاً حقيقة لأن الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضعه والمجاز ما عدل به عن موضعه إلى غيره ويستحيل كونه مستعملاً في موضعه ومعدولا به عنه في حال واحد فلذلك امتنع إرادة الخبر والأمر بلفظ واحد . وأما الضمير فغير مذكور وإنما هو متعلق بالإرادة ولا يستحيل إرادتهما معاً عند احتمال اللفظ لإضمار كل واحد منهما فيكون معناه حينئذ ابدأ بسم الله على معنى الخبر وابدأوا أنتم أيضاً به اقتداء بفعلي وتبركا به غير أن جواز إرادتهما لا يوجب عند الإطلاق إثباتهما إلا بدلالة إذ ليس هو عموم لفظ مستعمل على مقتضاه وموجبه وإنما الذي يلزم حكم اللفظ إثبات ضمير محتمل لكل واحد من الوجهين وتعيينه في أحدهما موقوف على الدلالة كذلك قولنا في نظائره نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) لأن الحكم لما تعلق بضمير يحتمل رفع الحكم رأساً ويحتمل المأثم لم يمتنع إرادة الأمرين بأن لا يلزمه شيء ولا مأثم عليه عند الله لاحتمال اللفظ لهما وجواز إرادتهما إلا أنه مع ذلك ليس بعموم لفظ فيتناولهما فاحتجنا في إثبات المراد إلى دلالة من غيره وليس يمتنع قيام الدلالة على إرادة أحدهما بعينه أو إرادتهما جميعاً وقد يجيء من الضمير المحتمل لأمرين ما لا يصح إرادتهما معاً نحو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (إنما الأعمال بالنيات) معلوم أن حكمه متعلق بضمير يحتمل جواز العمل ويحتمل أفضليته فمتى أراد الجواز امتنعت

إرادة الأفضلية لأن إرادة الجواز تنفى ثبوت حكمه مع عدم النية وإرادة الأفضلية تقتضى إثبات حكم شيء منه لا محالة مع إثبات النقصان فيه ونفى الأفضلية ويستحيل أن يريد نفى الأصل ونفى الكمال الموجب للنقصان فى حال واحد وهذا مما لا يصح فيه إرادة المعنيين من نفى الأصل وإثبات النقص ولا يصح قيام الدلالة على إرادتهما قال أبو بكر وإذا ثبت اقتضاؤه لمعنى الأمر انقسم ذلك إلى فرض ونفل فالفرض هو ذكر الله عند افتتاح الصلاة فى قوله تعالى [قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى] فجعله مصليا عقيب الذكر فدل على أنه أراد ذكر التحريمة وقال تعالى [واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا] قيل إن المراد به ذكر الافتتاح روى عن الزهرى فى قوله تعالى [وألزمهم كلمة التقوى] قال هى بسم الله الرحمن الرحيم وكذلك هو فى الذبيحة فرض وقد أكده بقوله [واذكروا اسم الله عليها صواف] وقوله [ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق] وهو فى الطهارة والأكل والشرب وابتداء الأمور نفل فإن قال قائل هلا أوجبتم التسمية على الوضوء بمقتضى الظاهر لعدم الدلالة على خصوصه مع ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) قيل له الضمير ليس بظاهر فيعتبر عمومه وإنما ثبت منه ما قامت الدلالة عليه وقوله (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) على جهة نفى الفضيلة للدلائل التى قامت عليه .

باب القول فى أن البسملة من القرآن

قال أبو بكر لا خلاف بين المسلمين فى أن بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن فى قوله تعالى [إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم] وروى أن جبريل عليه السلام أول ما أتى النبى صلى الله عليه وسلم بالقرآن قال له اقرأ قال ما أنا بقارىء فقال له [اقرأ باسم ربك الذى خلق] وروى أبو قطن عن المسعودى عن الحرث العكلى أن النبى عليه السلام كتب فى أوائل الكتب باسمك اللهم حتى نزل [بسم الله مجريها ومرسيها] فكتب بسم الله ثم نزل قوله تعالى [قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن] فكتب فوقه الرحمن فنزلت قصة سليمان فكتبها حينئذ ومما سمعنا فى سنن أبى داود قال قال الشعبى ومالك وقتادة وثابت أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكتب بسم الله الرحمن الرحيم حتى

نزلت سورة النمل وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم حين أراد أن يكتب بينه وبين سهيل ابن عمرو كتاب الهدنة بالحديبية قال لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه اكتب بسم الله الرحمن الرحيم فقال له سهيل باسمك اللهم فإنا لا نعرف الرحمن إلى أن سمح بها بعد فهذا يدل على أن بسم الله الرحمن الرحيم لم تكن من القرآن ثم أنزلها الله تعالى في سورة النمل .

القول في أن البسملة من فاتحة الكتاب

قال أبو بكر ثم اختلف في أنها من فاتحة الكتاب أم لا فعدها قراء الكوفيين آية منها ولم يعدها قراء البصريين وليس عن أصحابنا رواية منصوصة في أنها آية منها إلا أن شيخنا أبا الحسن الكرخي حكى مذهبهم في ترك الجهر بها وهذا يدل على أنها ليست منها عندهم لأنها لو كانت آية منها عندهم لجهر بها كما جهر بسائر آي السور وقال الشافعي هي آية منها وإن تركها أعاد الصلاة وتصحيح أحد هذين القولين موقوف على الجهر والإخفاء على ما سنذكره فيها بعد إن شاء الله تعالى .

القول في البسملة هل هي من أوائل السور

قال أبو بكر ثم اختلف في أنها آية من أوائل السور أو ليست بآية منها على ما ذكرنا من مذهب أصحابنا أنها ليست بآية من أوائل السور لترك الجهر بها ولأنها إذا لم تكن من فاتحة الكتاب فكذلك حكمها في غيرها إذ ليس من قول أحد أنها ليست من فاتحة الكتاب وأنها من أوائل السور وزعم الشافعي أنها آية من كل سورة وما سبقه إلى هذا القول أحد لأن الخلاف بين السلف إنما هو في أنها آية من فاتحة الكتاب أو ليست بآية منها ولم يعدها أحد آية من سائر السور ومن الدليل على أنها ليست من فاتحة الكتاب حديث سفيان بن عيينة عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل فإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال مجدني عبدي أو أثنى علي عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال فوض إلي عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فيقول عبدي إهدنا الصراط المستقيم إلى آخرها قال لعبدي ما سأل) فلو كانت من فاتحة

الكتاب لذكرها فيما ذكر من آى السورة فدل ذلك على أنها ليست منها ومن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما عبر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب وجعلها نصفين فانتفى بذلك أن تكون بسم الله الرحمن الرحيم آية منها من وجهين أحدهما إنه لم يذكرها فى القسمة الثانى أنها لو صارت فى القسمة لما كانت نصفين بل كان يكون مالله فيها أكثر مما للعبد لأن بسم الله الرحمن الرحيم ثناء على الله تعالى لا شيء للعبد فيه فإن قال قائل إنما لم يذكرها لأنه قد ذكر الرحمن الرحيم فى أضعاف السورة ، قيل له هذا خطأ من وجهين أحدهما أنه إذا كانت آية غيرها فلا بد من ذكرها ولو جاز ما ذكرت لجاز الاقتصار بالقرآن على مافى السورة منها دونها ووجه آخر وهو أن قوله بسم الله فيه ثناء على الله وهو مع ذلك اسم مختص بالله تعالى لا يسمى به غيره فالواجب لا محالة أن يكون مذكوراً فى القسمة إذ لم يتقدم له ذكر فيما قسم من آى السورة وقد روى هذا الخبر على غير هذا الوجه وهو ماحدثنا به محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن أنه سمع أبا السائب مولى هشام بن زهرة يقول سمعت أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (قال الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لى ونصفها لعبدي ولعبدي ماسأل يقول العبد الحمد لله رب العالمين فيقول الله حمدنى عبدي فيقول الرحمن الرحيم يقول الله أثنى على عبدي يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدنى عبدي وهذه الآية بيني وبين عبدي يقول العبد إياك نعبد وإياك نستعين فهذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل) فذكر فى هذا الحديث فى مالك يوم الدين إنه بيني وبين عبدي نصفين هذا غلط من راويه لأن قوله تعالى مالك يوم الدين ثناء خالص لله تعالى لا شيء للعبد فيه كقوله الحمد لله رب العالمين وإنما جعل قوله إياك نعبد وإياك نستعين بينه وبين العبد لما انتظم من الثناء على الله تعالى ومن مسألة العبد ألا ترى أن سائر الآى بعدها من قوله تعالى إهدنا الصراط المستقيم جعلها للعبد خاصة إذ ليس فيه ثناء على الله وإنما هو مسألة من العبد لما ذكرو من جهة أخرى أن قوله مالك يوم الدين لو كان بينه وبين العبد وكذلك قوله إياك نعبد وإياك نستعين لما كان نصفين على قول من يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية بل كان يكون لله تعالى أربع وللعبد ثلاث ومما يدل على أن البسملة ليست من أوائل السور وإنما هي للفصل بينها ماحدثنا

محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عمرو بن عون قال أخبرنا هشيم عن عوف
الأعرابي عن يزيد الفارسي قال سمعت ابن عباس رضي الله عنهما قال قلت لعثمان بن عفان
رضي الله عنه ما حملكم على أن عمدتم إلى براءة وهي من المئين وإلى الأنفال وهي من المثاني
فجعلتموهما في السبع الطوال ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم قال عثمان
كان النبي صلى الله عليه وسلم لما ينزل عليه الآيات فيدعو بعض من كان يكتب له فيقول له
ضع هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وينزل عليه الآية والآيتان فيقول
مثل ذلك وكانت الأنفال من أول ما نزل عليه بالمدينة وكانت براءة من آخر ما نزل من القرآن
وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فمن هناك وضعتهما في السبع الطوال ولم أكتب
بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم فأخبر عثمان أن بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن من السورة
وأنه إنما كان يكتبها في فصل السورة بينها وبين غيرها لا غير وأيضاً فلو كانت من السور ومن
فاتحة الكتاب لعرفته الكافة بتوقيف من النبي عليه السلام إنها منها كما عرفت مواضع سائر
الآي من سورها ولم يختلف فيها وذلك أن سبيل العلم بمواضع الآي كهو بالآي نفسها فلما
كان طريق إثبات القرآن نقل الكافة دون نقل الآحاد وجب أن يكون كذلك حكم مواضعه
وترتيبه ألا ترى أنه غير جائز لأحد إزالة ترتيب آي القرآن ولا نقل شيء منه عن مواضعه
إلى غيره فإن فاعل ذلك بمنزلة من رام إزالته ورفعه فلو كانت بسم الله الرحمن الرحيم من
أوائل السور لعرفت الكافة موضعها منها كسائر الآي وكموضعها من سورة النمل فلما لم
نرهم نقلوا ذلك إلينا من طريق التواتر الموجب للعلم لم يجز لنا إثباتها في أوائل السور
فإن قال قائل قد نقلوا إلينا جميع ما في المصحف على أنه القرآن وذلك كاف في إثباتها من
السور في مواضعها المذكورة في المصحف . قيل له إنما نقلوا إلينا كتبها في أوائلها ولم
ينقلوا إلينا أنها منها وإنما الكلام بيننا وبينكم في أنها من هذه السورة التي هي مكتوبة في
أوائلها ونحن نقول بأنها من القرآن أثبتت في هذه المواضع لا على أنها من السور وليس
إيصالها بالسورة في المصحف وقراءتها معها موجبين أن يكون منها لأن القرآن كله
بعضه متصل ببعض وما قبل بسم الله الرحمن الرحيم متصل بها ولا يجب من أجل ذلك
أن يكون الجميع سورة واحدة فإن قال قائل لما نقل إلينا المصحف وذكروا أن ما فيه هو
القرآن على نظامه وترتيبه فلو لم تكن من أوائل السور مع النقل المستفيض لبينوا ذلك

وذكروا أنها ليست من أوائلها لئلا تشتبه . قيل له هذا يلزم من يقول أنها ليست من القرآن فأما من أعطى القول بأنها منه فهذا السؤال ساقط عنه . فإن قيل ولو لم تكن منها لعرفته الكافة حسب ما ألزمت من يقول أنها منها - قيل له لا يجب ذلك لأنه ليس عليهم نقل كل ما ليس من السورة أنه ليس منها كما ليس عليهم نقل ما ليس من القرآن أنه ليس منه وإنما عليهم نقل ما هو من السورة أنه منها كما عليهم نقل ما هو من القرآن أنه منه فإذا لم يرد النقل المستفيض بكونها من السور واختلف فيه لم يجز لنا إثباتها كإثبات القرآن نفسه ويدل أيضاً على أنها ليست من أوائل السور ما حدثنا محمد بن جعفر بن أبان قال حدثنا محمد بن أيوب قال حدثنا مسدد قال حدثني يحيى بن سعيد عن شعبة عن قتادة عن عباس الجشمي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (سورة في القرآن ثلاثون آية شفعت لصاحبها حتى غفر له تبارك الذي بيده الملك) واتفق القراء وغيرهم أنها ثلاثون آية سوى بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت منها كانت إحدى وثلاثين آية وذلك خلاف قول النبي صلى الله عليه وسلم ويدل عليه أيضاً اتفاق جميع قراء الأمصار وفقهائهم على أن سورة الكوثر ثلاث آيات وسورة الإخلاص أربع آيات فلو كانت منها لكانت أكثر مما عدوا . فإن قال قائل إنما عدوا سواها لأنه لا إشكال فيها عندهم . قيل له فكان لا يجوز لهم أن يقول سورة الإخلاص أربع آيات وسورة الكوثر ثلاث آيات والثلاث والأربع إنما هي بعض السورة ولو كان كذلك لوجب أن يقولوا في الفاتحة أنها ست آيات قال أبو بكر رحمه الله وقد روى عبد الحميد ابن جعفر عن نوح بن أبي جلال عن سعيد المقبري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول (الحمد لله رب العالمين سبع آيات إحداهن بسم الله الرحمن الرحيم) وشك بعضهم في ذكر أبي هريرة في الإسناد وذكر أبو بكر الحنفي عن عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن أبي جلال عن سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام قال (إذا قرأتم الحمد لله رب العالمين فاقرءوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها) . قال أبو بكر ثم لقيت نوحاً فحدثني به عن سعيد المقبري عن أبي هريرة مثله ولم يرفعه ومثل هذا الاختلاف في السند والرفع يدل على أنه غير مضبوط في الأصل فلم يثبت به توقيف عن النبي عليه السلام ومع ذلك فجائز أن يكون قوله فإنها إحدى آياتها من قول أبي هريرة لأن الراوي قد يدرج كلامه في

الحديث من غير فصل بينهما لعلم السامع الذى حضره بمعناه وقد وجد مثل ذلك كثيراً فى الأخبار فغير جائز فيما كان هذا وصفه أن يعزى إلى النبي صلى الله عليه وسلم بالاحتمال وجائز أن يكون أبو هريرة قال ذلك من جهة أنه سمع النبي عليه السلام يجهر بها وظنها من السورة لأن أبا هريرة قد روى الجهر عن النبي صلى الله عليه وسلم وأيضاً لو ثبت هذا الحديث عاريا من الاضطراب فى السند والاختلاف فى الرفع وزوال الاحتمال فى كونه من قول أبى هريرة لما جاز لنا إثباتها من السورة إذ كان طريق إثباتها نقل الأمة على ما بين آنفاً .

فصل وأما القول فى أنها آية أو ليست بآية فإنه لاخلاف أنها ليست بآية تامة فى سورة النمل وأنها هناك بعض آية وإن ابتداء الآية من قوله تعالى [إنه من سليمان] ومع ذلك فكونها ليست آية تامة فى سورة النمل لا يمنع أن تكون آية فى غيرها لوجودها مثلها فى القرآن ألا ترى أن قوله [الرحمن الرحيم] فى أضعاف الفاتحة هو آية تامة وليست بآية تامة من قوله [بسم الله الرحمن الرحيم] عند الجميع وكذلك قوله [الحمد لله رب العالمين] هو آية تامة فى الفاتحة وهى بعض آية فى قوله تعالى [وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين] وإذا كان كذلك احتمل أن تكون بعض آية فى فصول السور واحتمل أن تكون آية على حسب ماذكرنا وقد دللنا على أنها ليست من الفاتحة فالأولى أن تكون آية تامة من القرآن من غير سورة النمل لأن التى فى سورة النمل ليست بآية تامة والدليل على أنها آية تامة حديث ابن أبى مليكة عن أم سلمة رضى الله تعالى عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ فى الصلاة فعدها آية وفى لفظ آخر أن النبي عليه السلام كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة رواه الهيثم بن خالد عن أبى عكرمة عن عمرو بن هرون عن أبى مليكة عن أم سلمة عن النبي عليه السلام وروى أيضاً أسباط عن السدى عن عبد خير عن على أنه كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية وعن ابن عباس مثله وروى عبد الكريم عن أبى أمية البصرى عن ابن أبى بردة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا أخرج من المسجد حتى أخبرك بآية أو سورة لم تنزل على نبى بعد سليمان عليه السلام غيرى فمشى واتبعته حتى انتهى إلى باب المسجد وأخرج إحدى رجليه من أسكفة الباب وبقيت الرجل الأخرى ثم أقبل على بوجهه فقال بأى شىء تفتتح القرآن

إذا افتتحت الصلاة فقلت بسم الله الرحمن الرحيم قال ثم خرج) . قال أبو بكر فثبت بما ذكرنا أنها آية إذ لم تعارض هذه الأخبار أخبار غيرها فى نفى كونها آية . فإن قال قائل يلزمك على ما أصلت أن لا تثبتها آية بأخبار الآحاد حسب ما قلته فى نفى كونها آية من أوائل السور . قيل له لا يجب ذلك من قبل أنه ليس على النبي صلى الله عليه وسلم توقيف الأمة على مقاطع الآى ومقاديرها ولم يتعبد بمعرفتها فجائز إثباتها آية بخبر الواحد وأما موضعها من السور فهو كإثباتها من القرآن سبيله النقل المتواتر ولا يجوز إثباتها بأخبار الآحاد ولا بالنظر والمقاييس كسائر السور وكموضعها من سورة النمل ألا ترى أنه قد كان يكون من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف على موضع الآى على ما روى ابن عباس عن عثمان وقد قدمنا ذكره ولم يوجد عن النبي عليه السلام توقيف فى سائر الآى على مباديها ومقاطعها فثبت أنه غير مفروض علينا مقادير الآى فإذ قد ثبت أنها آية فليست تخلو من أن تكون آية فى كل موضع هى مكتوبة فيه من القرآن وإن لم تكن من أوائل السور أو أن تكون آية منفردة كررت فى هذه المواضع على حسب ما يكتب فى أوائل الكتب على جهة التبرك باسم الله تعالى فالأولى أن تكون آية فى كل موضع هى مكتوبة فيه لنقل الأمة أن جميع ما فى المصحف من القرآن ولم يخصوا شيئاً منه من غيره وليس وجودها مكررة فى هذه المواضع مخرجها من أن تكون من القرآن لوجودنا كثيراً منه مذكوراً على وجه التكرار ولا يخرجه ذلك من أن تكون كل آية منها وكل لفظة من القرآن فى الموضع المذكور فيه نحو قوله [الحى القيوم] فى سورة البقرة مثله فى سورة آل عمران ونحو قوله [فبأى آلاء ربكما تكذبان] كل آية منها مفردة فى موضعها من القرآن لا على معنى تكرار آية واحدة وكذلك بسم الله الرحمن الرحيم وقول النبي عليه السلام أنها آية يقتضى أن تكون آية فى كل موضع ذكرت فيه .

فصل وأما قراءتها فى الصلاة فإن أبا حنيفة وابن أبى ليلى والثورى والحسن بن صالح وأبا يوسف ومحمد وزفر والشافعى كانوا يقولون بقراءتها فى الصلاة بعد الاستعاذة قبل فاتحة الكتاب واختلفوا فى تكرارها فى كل ركعة وعند افتتاح السورة فروى أبو يوسف عن أبى حنيفة أنه يقرأها فى كل ركعة مرة واحدة عند ابتداء قراءة فاتحة الكتاب ولا يعيدها مع السورة عند أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد والحسن بن زياد

عن أبي حنيفة إذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يسلم وإن قرأها مع كل سورة فحسن قال الحسن وإن كان مسبوقاً فليس عليه أن يقرأها فيما يقضي لأن الإمام قد قرأها في أول صلاته وقراءة الإمام له قراءة ٥ قال أبو بكر وهذا يدل من قوله على أنه كان يرى بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن في ابتداء القراءة وأنها ليست مفردة على وجه التبرك فقط حسب إثباتها في ابتداء الأمور والكتب ولا منقولة عن مواضعها من القرآن وروى هشام عن أبي يوسف قال سألت أبا حنيفة عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم قبل فاتحة الكتاب وتجديدها قبل السورة التي بعد فاتحة الكتاب فقال أبو حنيفة يجزيه قراءتها قبل الحمد وقال أبو يوسف يقرأها في كل ركعة قبل القراءة مرة واحدة ويعيدها في الأخرى أيضاً قبل فاتحة الكتاب وبعدها إذا أراد أن يقرأ سورة قال محمد فإن قرأ سوراً كثيرة وكانت قراءته يخفيها قرأها عند افتتاح كل سورة وإن كان يجهر بها لم يقرأها لأنه في الجهر يفصل بين السورتين بسكتة ٥ قال أبو بكر وهذا من قول محمد يدل على أن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم إنما هي للفصل بين السورتين أو لابتداء القراءة وأنها ليست من السورة ولا دلالة فيه على أنه كان لا يراها آية وأنها ليست من القرآن وقال الشافعي هي من أول كل سورة فيقرأها عند ابتداء كل سورة ٥ قال أبو بكر وقد روي عن ابن عباس ومجاهد أنها تقرأ في كل ركعة وعن إبراهيم قال إذا قرأتها في أول كل ركعة أجزأك فيما بقي وقال مالك بن أنس لا يقرأها في المكتوبة سراً ولا جهراً وفي النافلة إن شاء قرأ وإن شاء ترك والدليل على أنها تقرأ في سائر الصلوات حديث أم سلمة وأبي هريرة أن النبي عليه السلام كان يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى أنس بن مالك قال صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يسرون بسم الله الرحمن الرحيم وقال في بعضها يخفون وفي بعضها كانوا لا يجهرون ومعلوم أن ذلك كان في الفرض لأنهم إنما كانوا يصلون خلفه في الفرائض لا في التطوع إذ ليس من سنة التطوع فعلها في جماعة وقد روي عن عائشة وعبد الله بن المغفل وأنس بن مالك أن النبي عليه السلام كان يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا إنما يدل على ترك الجهر بها ولا دلالة فيه على تركها رأساً ٥ فإن قال قائل روى أبو زرعة بن عمرو بن جرير عن أبي هريرة قال

كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا نهض فى الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت ، قيل له ليس لمالك فيه دليل من قبل أنه إن ثبت أنه لم يقرأها فى الثانية فإنما ذلك حجة لمن يقتصر عليها فى أول ركعة فأما أن يكون دليلا على تركها رأساً فلا وقد روى قراءتها فى أول الصلاة عن على وعمر وابن عباس وابن عمر من غير معارض لهم من الصحابة فثبت بذلك قراءتها فى الفرض والنفل لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة من غير معارض لهم وعلى أنه لا فرق بين الفرض والنفل لا فى الإثبات ولا فى النفى كما لا يختلفان فى سائر سنن الصلاة وأما وجه ما روى عن أبي حنيفة فى اقتصاره على قراءتها فى أول ركعة دون سائر الركعات وسور فاظهر لما ثبت إنها ليست من أوائل السور وإن كانت آية فى موضعها على وجه الفصل بين السورتين أمرنا بالابتداء بها تبركا ثم ثبت إنها مقروءة فى أول الصلاة بما قدمناه وكانت حرمة الصلاة حرمة واحدة وجميع أفعالها مبنية على التحريمة صار جميع الصلاة كالفعل الواحد الذي يكتفى بذكر اسم الله تعالى فى ابتدائه ولا يحتاج إلى إعادته وإن طال كالابتداء بها فى أوائل الكتب وكما لم تعد عند ابتداء الركوع والسجود والتشهد وسائر أركان الصلاة كذلك حكمها مع ابتداء السورة والركعات ويدل على أنها موضوعة للفصل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سفيان بن عيينة عن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على أن موضعها للفصل بين السورتين وأنها ليست من السور ولا يحتاج إلى تكرارها عند كل سورة . فإن قال قائل إذا كانت موضوعة للفصل بين السورتين فينبغى أن يفصل بينهما بقراءتها على حسب موضوعها ، قيل له لا يجب ذلك لأن الفصل قد عرف بنزولها وإنما يحتاج فى الابتداء بها تبركا وقد وجد ذلك فى ابتداء الصلاة ولا صلاة هناك مبتدأة فيقرأ من أجلها فلذلك جاز الاقتصار بها على أولها وأما من قرأها فى كل ركعة فوجه قوله إن كل ركعة لها قراءة مبتدأة لا ينوب عنها القراءة فى التى قبلها فمن حيث احتيج إلى استئناف القراءة فيها صارت كالركعة الأولى فلما كان المسنون فيها قراءتها فى الركعة الأولى كان كذلك حكم الثانية إذ كان فيها ابتداء قراءة ولا يحتاج إلى إعادتها عند كل سورة لأنها فرض واحد وكان حكم السورة فى الركعة الواحدة حكم

ما قبلها لأنها دوام على فعل قد ابتدأه وحكم الدوام حكم الابتداء كالركوع إذا أطاله وكذلك السجود وسائر أفعال الصلاة الدوام على الفعل الواحد منها حكمه حكم الابتداء حتى إذا كان الابتداء فرضاً كان ما بعده في حكمه وأما من رأى إعادتها عند كل سورة فإنهم فريقان أحدهما من لم يجعلها من السورة والآخر من جعلها من أوائلها فأما من جعلها من أوائلها فإنه رأى إعادتها كما يقرأ سائر آي السورة وأما من لم يرها من السورة فإنه يجعل كل سورة كالصلاة المبتدأة فيبتدىء فيها بقراءتها كما فعلها في أول الصلاة لأنها كذلك في المصحف كما لو ابتدأ قراءة السورة في غير الصلاة بدأ بها فلذلك إذا قرأ قبلها سورة غيرها وقد روى أنس ابن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (أنزلت على سورة آنفاً ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ إنا أعطيناك الكوثر) إلى آخرها حتى ختمها وروى أبو بردة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ [بسم الله الرحمن الرحيم الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين] فهذا يدل على أنه عليه السلام قد كان يبتدىء قراءة السورة في غير الصلاة بها وكان سبيلها أن يكون كذلك حكمها في الصلاة وقد روى عبد الله بن دينار عن ابن عمر أنه كان يفتتح أم القرآن ببسم الله الرحمن الرحيم ويفتتح السورة ببسم الله الرحمن الرحيم وروى جرير عن المغيرة قال أمنا إبراهيم فقرأ في صلاة المغرب [ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل] حتى إذا ختمها وصل بخاتمتها [لإيلاف قريش] ولم يفصل بينهما ببسم الله الرحمن الرحيم.

فصل وأما الجهر بها فإن أصحابنا والثوري قالوا يخفيها وقال ابن أبي ليلى إن شاء جهر وإن شاء أخفى وقال الشافعي يجهر بها وهذا الاختلاف إنما هو في الإمام إذا صلى صلاة يجهر فيها بالقراءة وقد روى عن الصحابة فيها اختلاف كثير فروى عمر بن ذر عن أبيه قال صليت خلف ابن عمر فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وروى حماد عن إبراهيم قال كان عمر يخفيها ثم يجهر بفاتحة الكتاب وروى عنه أنس مثل ذلك قال إبراهيم كان عبد الله ابن مسعود وأصحابه يسرون قراءة بسم الله الرحمن الرحيم لا يجهرون بها وروى أنس أن أبا بكر وعمر كانا يسران ببسم الله الرحمن الرحيم وكذلك روى عنه عبد الله بن المغفل وروى المغيرة عن إبراهيم قال جهر الإمام ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة بدعة وروى جرير عن عاصم الأحول قال ذكر لعكرمة الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في

الصلاة فقال أنا إذاً أعرابى وروى أبو يوسف عن أبى حنيفة قال بلغنى عن ابن مسعود
قال الجهر فى الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم أعرابية وروى حماد بن زيد عن كثير قال
سئل الحسن عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة فقال إنما يفعل ذلك الأعرابى
واختلفت الرواية عن ابن عباس فروى شريك عن عاصم عن سعيد بن جبير عن ابن
عباس أنه جهر بها وهذا يحتمل أن يكون فى غير الصلاة وروى عبد الملك بن أبى حسين
عن عكرمة عن ابن عباس فى الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قال ذلك فعل الأعراب
وروى عن على أنه عدها آية وأنه قال هى تمام السبع المثانى ولم يثبت عنه الجهر بها فى الصلاة
وقد روى أبو بكر بن عياش عن أبى سعيد عن أبى وائل قال كان عمر وعلى لا يجهران
ببسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولا بآمين وروى عن ابن عمر أنه جهر بها فى
الصلاة فهؤلاء الصحابة مختلفون فيها على ما بينا وروى أنس وعبد الله بن المغفل أن النبى
صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يسرون وفى بعضها كانوا يخفون وجعله
عبد الله بن المغفل حدثاً فى الإسلام وروى أبو الجوزاء عن عائشة قالت كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين ويختمها
بالتسليم حدثنا أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخى رحمه الله قال حدثنا الحضرمى
قال حدثنا محمد بن العلاء حدثنا معاوية بن هشام عن محمد بن جابر عن حماد عن إبراهيم عن
عبد الله قال ما جهر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صلاة مكتوبة ببسم الله الرحمن
الرحيم ولا أبو بكر ولا عمر فإن قال قائل إذا كان عندك أنها آية من القرآن فى موضعها
فالواجب الجهر بها كالجهر بالقراءة فى الصلوات التى يجهر فيها بالقرآن إذ ليس فى
الأصول الجهر ببعض القراءة دون بعض فى ركعة واحدة قيل له إذا لم تكن من فاتحة
الكتاب على ما بينا وإنما هى على وجه الابتداء بها تبركا جاز أن لا يجهر بها ألا ترى أن
قوله تعالى [إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض] الآية هو من القرآن
ومن استفتح به الصلاة لا يجهر به مع الجهر بسائر القراءة كذلك ما وصفنا: قال أبو بكر
وما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من إخفائها يدل على أنها ليست من الفاتحة
إذ لو كانت منها لجهر بها كجهره بسائرها: فإن احتج محتج بما روى نعيم المجمر أنه صلى
وراء أبى هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم لما سلم قال إنى لأشبهكم صلاة برسول

الله صلى الله عليه وسلم وبما روى ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم (كان يصلي في بيتها فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين) وبما روى جابر الجعفي عن أبي الطفيل عن علي وعمار أن النبي صلى الله عليه وسلم (كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم) ، قيل له وأما حديث نعيم المجمر عن أبي هريرة فلا دلالة فيه على الجهر بها لأنه إنما ذكر بها أنه قرأها ولم يقل أنه جهر بها وجائز أن لا يكون جهر بها وإن قرأها وكان علم الراوي بقراءتها إما من جهة أبي هريرة بإخباره إياه بذلك أو من جهة أنه سمعها لقربه منه وإن لم يجهر بها كما روى أن النبي عليه السلام كان يقرأ في الظهر والعصر ويسمعنا الآية أحيانا ولا خلاف أنه لم يكن يجهر بها وقد روى عبد الواحد بن زياد قال حدثنا عمارة بن القعقاع قال حدثنا أبو زرعة بن عمرو بن جرير قال حدثنا أبو هريرة قال (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت) وهذا يدل على أنه لم يكن عنده أنها من فاتحة الكتاب وإذا لم يكن منها لم يجهر بها لأن كل من لا يعدها آية منها لا يجهر بها وأما حديث أم سلمة فروى الليث عن عبد الله بن عبيد بن أبي مليكة عن يعلى أنه سأل أم سلمة عن قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم فنعتت قراءته مفسرة حرفا حرفا ففي هذا الخبر أنها نعتت قراءة النبي عليه السلام وليس فيه ذكر قراءتها في الصلاة ولا دلالة فيه على جهر ولا إخفاء لأن أكثر ما فيه أنه قرأها ونحن كذلك نقول أيضاً ولكنه لا يجهر بها وجائز أن يكون النبي عليه السلام أخبرها بكيفية قراءته فأخبرت بذلك ويحتمل أن تكون سمعته يقرأ غير جاهر بها فسمعته لقربها منه ويدل عليه أنها ذكرت أنه كان يصلي في بيتها وهذه لم تكن صلاة فرض لأنه عليه السلام كان لا يصلي الفرض منفرداً بل كان يصليها في جماعة وجائز عندنا للمنفرد والمتنفل أن يقرأ كيف شاء من جهر أو إخفاء وأما حديث جابر عن أبي الطفيل فإن جابراً ممن لا تثبت به حجة لأمور حكيت عنه تسقط روايته منها أنه كان يقول بالرجعة على ما حكي وكان يكذب في كثير مما يرويه وقد كذبه قوم من أئمة السلف وقد روى أبو وائل عن علي رضي الله عنه أنه كان لا يجهر بها ولو كان الجهر ثابتاً عنده لما خالفه إلى غيره وعلى أنه لو تساوت الأخبار في الجهر والإخفاء عن النبي عليه السلام كان الإخفاء أولى من وجهين إحدهما ظهور عمل السلف بالإخفاء دون

الجهر منهم أبو بكر وعمر وعلي وابن مسعود وابن المغفل وأنس بن مالك وقول إبراهيم الجهر بها بدعة إذ كان متى روى عن النبي عليه السلام خبران متضادان وظهر عمل السلف بأحدهما كان الذي ظهر عمل السلف به أولى بالإثبات والوجه الآخر أن الجهر بها لو كان ثابتاً ورد النقل به مستفيضاً متواتراً كوروده في سائر القراءة فلما لم يرد النقل به من جهة التواتر علمنا أنه غير ثابت إذ الحاجة إلى معرفة مسنون الجهر بها كهي إلى معرفة مسنون الجهر في سائر فاتحة الكتاب ، فإن احتج بما حدثنا أبو العباس محمد ابن يعقوب الأصم قال حدثنا ربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعي قال حدثنا إبراهيم بن محمد قال حدثني عبد الله بن عثمان بن خثيم عن إسماعيل بن عبيد بن رفاعة عن أبيه أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر إذا خفض وإذا رفع فناداه المهاجرون حين سلم والأنصار أي معاوية سرقت الصلاة أين بسم الله الرحمن الرحيم وأين التكبير إذا خفضت وإذا رفعت فصلى بهم صلاة أخرى فقال فيها ذلك الذي عابوا عليه قال فقد عرف المهاجرون والأنصار الجهر بها قيل له لو كان ذلك كما ذكرت لعرفه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن المغفل وابن عباس ومن روينا عنهم الإخفاء دون الجهر ولكان هؤلاء أولى بعلمه لقوله عليه السلام (ليليني منكم أولوا الأحلام والنهى) وكان هؤلاء أقرب إليه في حال الصلاة من غيرهم من القوم المجهولين الذين ذكرت وعلى أن ذلك ليس باستفاضة لأن الذي ذكرت من قول المهاجرين والأنصار إنما رويته من طريق الآحاد ومع ذلك فليس فيه ذكر الجهر وإنما فيه أنه لم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ونحن أيضاً ننكر ترك قراءتها وإنما كلامنا في الجهر والإخفاء أيهما أولى والله أعلم .

فصل والأحكام التي يتضمنها قوله بسم الله الرحمن الرحيم الأمر باستفتاح الأمور للتبرك بذلك والتعظيم لله عز وجل به وذكرها على الذبيحة وشعار وعلم من أعلام الدين وطرد الشيطان لأنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (إذا سمى الله العبد على طعامه لم ينل منه الشيطان وإذا لم يسمه نال منه معه) وفيه إظهار مخالفة المشركين الذين يفتتحون أمورهم بذكر الأصنام أو غيرها من المخلوقين الذين كانوا يعبدونهم وهو مفزع للخائف ودلالة من قائله على انقطاعه إلى الله تعالى ولجأه إليه وأنس للسامع

وإقرار بالألوهية واعتراف بالنعمة واستعانة بالله تعالى وعياذة به وفيه إسمان من أسماء الله تعالى المخصوصة به لا يسمى بهما غيره وهما الله والرحمن .

باب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة

قال أصحابنا جميعا رحمهم الله يقرأ بفاتحة الكتاب وسورة في كل ركعة من الأوليين فإن ترك قراءة فاتحة الكتاب وقرأ غيرها فقد أساء وتجزيه صلاته وقال مالك بن أنس إذا لم يقرأ أم القرآن في الركعتين أعاد وقال الشافعي أقل ما يجزى فاتحة الكتاب فإن ترك منها حرفا وخرج من الصلاة أعاد ه قال أبو بكر روى الأعمش عن خيثمة عن عباد ابن ربعي قال قال عمر لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعدا وروى ابن علية عن الجريرى عن ابن بريدة عن عمران بن حصين قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعدا وروى معمر عن أيوب عن أبي العالية قال سألت ابن عباس عن القراءة في كل ركعة قال اقرأ منه ما قل أو أكثر وليس من القرآن شيء قليل وروى عن الحسن وإبراهيم والشعبي أن من نسى قراءة فاتحة الكتاب وقرأ غيرها لم يضره وتجزيه وروى وكيع عن جرير بن حازم عن الوليد بن يحيى أن جابر بن زيد قام يصلى ذات يوم فقرأ [مدهامتان] ثم ركع ٭ قال أبو بكر وما روى عن عمر وعمران بن حصين في أنها لا تجزى إلا بفاتحة الكتاب وآيتين محمول على جواز التمام لا على نفي الأصل إذ لا خلاف بين الفقهاء في جوازها بقراءة فاتحة الكتاب وحدها والدليل على جوازها مع ترك الفاتحة وإن كان مسيئاً قوله تعالى [أقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر] ومعناه قراءة الفجر في صلاة الفجر اتفاق المسلمين على أنه لا فرض عليه في القراءة وقت صلاة الفجر إلا في الصلاة والأمر على الإيجاب حتى تقوم دلالة الندب فاقتضى الظاهر جوازها بما قرأ فيها من شيء إذ ليس فيه تخصيص لشيء منه دون غيره ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [فاقرؤا ماتيسر من القرآن] والمراد به القراءة في الصلاة بدلالة قوله تعالى [إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل] إلى قوله [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] ولم تختلف الأمة إن ذلك في شأن الصلاة في الليل وقوله تعالى [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] عموم عندنا في صلاة الليل وغيرها من النوافل والفرائض لعموم اللفظ ويدل على أن المراد به جميع الصلاة من فرض ونفل حديث

هريرة ورفاعة بن رافع في تعليم النبي صلى الله عليه وسلم الأعرابي الصلاة حين لم يحسنها فقال له ثم اقرأ ما تيسر من القرآن وأمره بذلك عندنا إنما صدر عن القرآن لأنا متى وجدنا للنبي صلى الله عليه وسلم أمراً يواطىء حكماً مذكوراً في القرآن وجب أن يحكم بأنه إنما حكم بذلك عن القرآن كقطعه السارق وجلده الزاني ونحوهما ثم لم يخصص نفلاً من فرض فثبت أن مراد الآية عام في الجميع فهذا الخبر يدل على جوازها بغير فاتحة الكتاب من وجهين أحدهما دلالته على أن مراد الآية عام في جميع الصلوات والثاني إنه مستقل بنفسه في جوازها بغيرها وعلى أن نزول الآية في شأن صلاة الليل لو لم يعاضده الخبر لم يمنع لزوم حكمها في غيرها من الفرائض والنوافل من وجهين أحدهما إنه إذا ثبت ذلك في صلاة الليل فسائر الصلوات مثلها بدلالة أن الفرض والنفل لا يختلفان في حكم القراءة وأن ما جاز في النفل جاز في الفرض مثله كما لا يختلفان في الركوع والسجود وسائر أركان الصلاة ، فإن قال قائل هما مختلفان عندك لأن القراءة في الأخريين غير واجبة عندك في الفرض وهي واجبة في النفل إذا صلاها ؛ قيل له هذا يدل على أن النفل آكد في حكم القراءة من الفرض فإذا جاز النفل مع ترك فاتحة الكتاب فالفرض أحرى أن يجوز والوجه الآخر أن أحداً لم يفرق بينهما ومن أوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب في أحدهما أوجبها في الآخر ومن أسقط فرضها في أحدهما أسقطه في الآخر فما ثبت عندنا بظاهر الآية جواز النفل بغيرها وجب أن يكون كذلك حكم الفرض - فإن قال قائل فما الدلالة على جواز تركها بالآية ؟ قيل له لأن قوله [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] يقتضي التخيير وهو بمنزلة قوله اقرأ ما شئت ألا ترى أن من قال لرجل بع عبدي هذا بما تيسر أنه مخير له في بيعه له بما رأى وإذا ثبت أن الآية تقتضي التخيير لم يجز لنا إسقاطه والاقتصار على شيء معين وهو فاتحة الكتاب لأن فيه نسخ ما اقتضته الآية من التخيير فإن قال قائل هو بمنزلة قوله [فما استيسر من الهدى] ووجوب الاقتصار به على الإبل والبقر والغنم مع وقوع الاسم على غيرها من سائر ما يهدى ويتصدق به فلم يكن فيه نسخ الآية ، قيل له إن خياره باق في ذبحه أيها شاء من الأصناف الثلاثة فلم يكن فيه رفع حكمها من التخيير ولا نسخه وإنما فيه التخصيص ونظير ذلك ما لو ورد أثر في قراءة آية دون ما هو أقل منها لم يلزم منه نسخ الآية لأن خياره باق في أن يقرأ أيها شاء من آي

القرآن . قال قائل قوله [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] يستعمل فيما عدا فاتحة الكتاب فلا يكون فيه نسخ لها . قيل له لا يجوز ذلك من وجوه أحدها أنه جعل الأمر بالقراءة عبارة عن الصلاة فيها فلا يجوز أن تكون عبادة إلا وهي من أركانها التي لا تصح إلا بها الثاني أن ظاهره يقتضي التخيير في جميع ما يقرأ في الصلاة فلا يجوز تخصيصه في بعض ما يقرأ فيها دون غيرها الثالث أن قوله [فاقرؤا ما تيسر] أمر وحقيقته ومقتضاه الواجب فلا يجوز صرفه إلى الندب من القراءة دون الواجب منها ومما يدل على ما ذكرنا من جهة الأثر ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مؤمل بن إسماعيل حدثنا حماد عن إسحق بن عبد الله بن أبي طلحة عن علي بن يحيى ابن خلاد عن عمه أن رجلا دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم على النبي عليه السلام فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال له ارجع فصل فإنك لم تصل فرجع الرجل فصلى كما كان يصلي ثم جاء إلى النبي عليه السلام فسلم فرد عليه ثم قال له ارجع فصل فإنك لم تصل حتى فعل ذلك ثلاث مرات فقال عليه السلام إنه لا تتم صلاة واحد من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء مواضعه ثم يكبر ويحمد الله تعالى ويثنى عليه ويقرأ بما شاء من القرآن ثم يقول الله أكبر ثم يركع حتى يطمئن مفاصله وذكر الحديث وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى بن سعيد عن عبد الله قال حدثني سعيد بن أبي سعيد عن أبيه عن أبي هريرة أن رجلا دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم وذكر نحوه ثم قال إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع وذكر الحديث . قال أبو بكر قال في الحديث الأول ثم اقرأ ما شئت وفي الثاني ما تيسر فخيره في القراءة بما شاء ولو كانت قراءة فاتحة الكتاب فرضاً لعلمه إياها مع علمه بجهل الرجل بأحكام الصلاة إذ غير جائز الاقتصار في تعليم الجاهل على بعض فروض الصلاة دون بعض فثبت بذلك أن قراءتها ليست بفرض وحدثنا عبد الباقي بن قانع حدثنا أحمد بن علي الجزار قال حدثنا عامر ابن سيار قال حدثنا أبو شيبة إبراهيم بن عثمان حدثنا سفيان عن أبي نضرة عن أبي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا صلاة إلا بقراءة يقرأ فيها فاتحة الكتاب أو غيرها من القرآن) وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو دواد قال حدثنا وهب بن بقية عن خالد عن محمد بن عمرو عن علي بن يحيى بن خلاد عن رفاعة بن رافع بهذه القصة

قال فقال النبي صلى الله عليه وسلم إذا قمت فتوجهت إلى القبلة فكبر ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله أن تقرأ وذكر تمام الحديث فذكر فيه قراءة أم القرآن وغيرها وهذا غير مخالف للأخبار الأخر لأنه محمول على أنه يقرأ بها إن تيسر إذ غير جائز حمله على تعيين الفرض فيها لما فيه من نسخ التخيير المذكور فى غيره ومعلوم أن أحد الخبرين غير منسوخ بالآخر إذ كانا فى قصة واحدة فإن قال قائل لما ذكر فى أحد الخبرين التخيير فيما يقرأ وذكر فى الآخر الأمر بقراءة فاتحة الكتاب من غير تخيير وأثبت التخيير فيما عداها بقوله وبما شاء الله أن تقرأ بعد فاتحة الكتاب ثبت بذلك أن التخيير المذكور فى الأخبار الأخر إنما هو فيما عدا فاتحة الكتاب وإن ترك ذكر فاتحة الكتاب إنما هو إغفال من بعض الرواة ولأن فى خبرنا زيادة وهو الأمر بقراءة فاتحة الكتاب بلا تخيير ، قيل له غير جائز حمل الخبر الذي فيه التخيير مطلقاً على الخبر المذكور فيه فاتحة الكتاب على ما ادعيت لإمكان استعمالهما من غير تخصيص بل الواجب أن نقول التخيير المذكور فى الخبر المطلق حكمه ثابت فى الخبر المقيد بذكر فاتحة الكتاب فيكون التخيير عاما فى فاتحة الكتاب وغيرها كأنه قال اقرأ بأم القرآن إن شئت وبما سواها فيكون فى ذلك استعمال زيادة التخيير فى فاتحة الكتاب دون تخصيصه فى بعض القراءة دون بعض ويدل عليه أيضاً ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو دواد قال حدثنا إبراهيم بن موسى قال حدثنا عيسى عن جعفر بن ميمون البصرى قال حدثنا أبو عثمان النهدى عن أبي هريرة قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم (اخرج فناد فى المدينة أنه لا صلاة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب فما زاد) وقوله لا صلاة إلا بالقرآن يقتضى جوازها بما قرأ به من شىء وقوله ولو بفاتحة الكتاب فما زاد يدل أيضاً على جوازها بغيرها لأنه لو كان فرض القراءة متعينا بها لما قال ولو بفاتحة الكتاب فما زاد ولقال بفاتحة الكتاب ومما يدل على ما ذكرنا حديث ابن عيينة عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أيما صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهى خداج) ورواه مالك وابن جريج عن العلاء عن أبي السائب مولى هشام ابن زهرة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلافهما فى السند على هذا الوجه لا يوهنه لأنه قد روى أنه قد سمع من أبيه ومن أبي السائب جميعاً فلما قال فهى

خداج والخداج الناقصة دل ذلك على جوازها مع النقصان لأنها لو لم تكن جائزة لما أطلق عليها اسم النقصان لأن إثباتها ناقصة ينفي بطلانها إذ لا يجوز الوصف بالنقصان لما لم يثبت منه شيء. ألا ترى أنه لا يقال للناقة إذا حالت فلم تحمل أنها قد أخدجت وإنما يقال أخدجت وخدجت إذا ألقت ولدها ناقص الخلقة أو وضعته لغير تمام في مدة الحمل فأما ما لم تحمل فلا توصف بالخداج فثبت بذلك جواز الصلاة بغير فاتحة الكتاب إذ النقصان غير ناف للأصل بل يقتضي ثبوت الأصل حتى يصح وصفها بالنقصان وقد روى أيضاً عباد بن عبد الله بن الزبير عن عائشة عن النبي عليه السلام قال (كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج) فأثبتها ناقصة وإثبات النقصان يوجب ثبوت الأصل على ما وصفنا وقد روي أيضاً عن النبي عليه السلام (أن الرجل ليصلي الصلاة يكتب له نصفها خمسها عشرها) فلم يبطل جزء بنقصانها. فإن قال قائل قد روى هذا الحديث محمد بن عجلان عن أبيه عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من صلى صلاة ولم يقرأ فيها شيئاً من القرآن فهي خداج فهي خداج فهي خداج غير تمام) وهذا الحديث يعارض حديث مالك وابن عيينة في ذكرهما فاتحة الكتاب دون غيرها وإذا تعارضا سقطا فلم يثبت كونها ناقصة إذا لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب. قيل له لا يجوز أن يعارض مالك وابن عيينة بمحمد بن عجلان بل السهو والإغفال أجوز عليه منهما فلا يعترض على روايتهما به وعلى أنه ليس فيه تعارض إذ جائز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد قالهما جميعاً قال مرة وذكر فاتحة الكتاب وذكر مرة أخرى القراءة مطلقة وأيضاً لجائز أن يكون المراد بذكر الإطلاق ما قيد في خبر هذين. فإن قال قائل إذا جوزت أن يكون النبي عليه السلام قد قال الأمرين فحديث محمد بن عجلان يدل على جواز الصلاة بغير قراءة رأساً لإثباته إياها ناقصة مع عدم القراءة رأساً. قيل له نحن نقبل هذا السؤال ونقول كذلك يقتضي ظاهر الخبرين إلا أن الدلالة قامت على أن ترك القراءة يفسدها فحملناه على معنى الخبر الآخر. قال أبو بكر وقد رويت أخبار أخر في قراءة فاتحة الكتاب يحتج بها من يراها فرضاً فمنها حديث العلاء بن عبد الرحمن عن عائشة وعن أبي السائب مولى هشام ابن زهرة عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام قال (يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني

و بين عبدي نصفين فنصفها لي و نصفها لعبدي فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي) وذكر الحديث قالوا فلما عبر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب دل على أنها من فروضها كما أنه لما عبر عن الصلاة بالقرآن فى قوله [وقرآن الفجر] وأراد قراءة صلاة الفجر دل على أنها من فروضها وكما عبر عنها بالركوع فقال [واركعوا مع الراكعين] دل على أنه من فروضها ه قيل له لم تكن العبارة عنهما لما ذكرت موجباً لفرض القراءة والركوع فيها دون ماتناوله من لفظ الأمر المقتضى للإيجاب وليس فى قوله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي أمر وإنما أكثر مافيه الصلاة بقراءة فاتحة الكتاب وذلك غير مقتض للإيجاب لأن الصلاة تشتمل على النوافل والفروض وقد أفاد النبي عليه السلام بهذا الحديث نفي إيجابها لأنه قال فى آخره فمن لم يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج فأثبتها ناقصة مع عدم قراءتها ومعلوم أنه لم يرد نسخ أول كلامه بآخره فدل ذلك على أن قول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين وذكر فاتحة الكتاب لا يوجب أن يكون قراءتها فرضاً فيها وهذا كما روى شعبة عن عبد ربه بن سعيد عن أنس ابن أبي أنس عن عبد الله بن نافع بن العميان عن عبد الله بن الحارث عن المطلب ابن أبي وداعة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الصلاة مثنى مثنى وتشهد فى كل ركعتين وتباس وتمكن وتقنع لربك وتقول اللهم فمن لم يفعل فهى خداج) ولم يوجب ذلك أن يكون ماسماه صلاة من هذه الأفعال فرضاً فيها ومما يحتج به المخالفون أيضاً حديث عبادة ابن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) وبما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو دواد قال حدثنا ابن بشار قال حدثنا جعفر عن أبي عثمان عن أبي هريرة قال أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنادى أن لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فما زاد ه قال أبو بكر قوله عليه السلام (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) يحتمل لنفي الأصل ونفي الكمال وإن كان ظاهره عندنا على نفي الأصل حتى تقوم الدلالة على أن المراد نفي الكمال ومعلوم أنه غير جائز إرادة الأمرين جميعاً لأنه متى أراد نفي الأصل لم يثبت منه شيء وإذا أراد نفي الكمال وإثبات النقصان فلا محالة بعضه ثابت وإرادتهما معاً منتفية مستحيلة والدليل على أنه لم يرد نفي الأصل أن إثبات ذلك إسقاط التخيير فى قوله تعالى [فاقرؤا ماتيسر من القرآن] وذلك نسخ وغير جائز نسخ القرآن

بأخبار الآحاد ويدل عليه أيضاً مارواه أبو حنيفة وأبو معاوية وابن فضيل وأبو سفيان عن أبي نضرة عن سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (لاتجزى صلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد لله وسورة) في الفريضة وغيرها إلا أن أبا حنيفة قال معها غيرها وقال معاوية لاصلاة ومعلوم أنه لم يرد نفي الأصل وإنما مراده نفي الكمال لاتفاق الجميع على أنها مجزية بقراءة فاتحة الكتاب وإن لم يقرأ معها غيرها فثبت أنه أراد نفي الكمال وإيجاب النقصان وغير جائز أن يريد به نفي الأصل ونفي الكمال لتضادهما واستحالة إرادتهما جميعاً بلفظ واحد ه فإن قال قائل هذا حديث غير حديث عبادة وأبي هريرة وجائز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قال مرة لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب فأوجب بذلك قراءتها وجعلها فرضاً فيها وقال مرة أخرى ماذكره سعيد من قراءة فاتحة الكتاب وشيء معها وأراد به نفي الكمال إذا لم يقرأ مع فاتحة الكتاب غيرها ه قيل له ليس معك تاريخ الحديثين ولا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك في حالين ويحتاج إلى دلالة في إثبات كل واحد من الخبرين في الحالين ولمخالفك أن يقول لما لم يثبت أن النبي عليه السلام قال ذلك في وقتين وقد ثبت اللفظان جميعاً جعلتهما حديثاً واحداً ساق بعض الرواة لفظه على وجهه وأغفل بعضهم بعض ألفاظه وهو ذكر السورة فهما متساويان حينئذ ويثبت الخبر بزيادة في حالة واحدة ويكون لقول خصمك مزية على قولك وهو أن كل مالم يعرف تاريخه فسبيله أن يحكم بوجودهما معاً وإذا ثبت أنه قالهما في وقت واحد بزيادة السورة فمعلوم أنه مع ذكر السورة لم يرد نفي الأصل وإنما أراد إثبات النقص حملناه على ذلك ويكون ذلك كقوله عليه السلام (لاصلاة لجار المسجد إلا في المسجد ومن سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له ولا إيمان لمن لا أمانة له) وكقوله تعالى [إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم] فنفاها بدأ وأثبتها ثانياً لأنه أراد نفي الكمال لانفي الأصل أي لا أيمان لهم وافية فيفون بها ه فإن قال قائل فهلا استعملت الأخبار على ظواهرها واستعملت التخيير المذكور في الآية فيما عدا فاتحة الكتاب ه قيل له لو انفردت الأخبار عن الآية لما كان فيها مايوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب لما بينا من أن فيها مالا يحتمل إلا إثبات الأصل مع تركها واحتمال سائر الأخبار الأخر لنفي الأصل ونفي الكمال وعلى أن هذه الأخبار لوكانت موجبة

لتعيين فرض القراءة فيها لما جاز الاعتراض بها على الآية وصرفها عن الواجب إلى النفل فيما عدا فاتحة الكتاب لما ذكرناه في أول المسئلة فارجع إليه فإنك تجده كافياً إن شاء الله تعالى .

فصل قال أبو بكر وقراءة فاتحة الكتاب مع ماذكرنا من حكمها تقتضي أمر الله تعالى إيانا بفعل الحمد وتعليم لنا كيف نحمده وكيف الثناء عليه وكيف الدعاء له ودلالة على أن تقديم الحمد والثناء على الله تعالى على الدعاء أولى وأحرى بالإجابة لأن السورة مفتتحة بذكر الحمد ثم بالثناء على الله وهو قوله [الحمد لله رب العالمين] إلى [مالك يوم الدين] ثم الاعتراف بالعبادة له وإفرادها له دون غيره بقوله [إياك نعبد] ثم الاستعانة به في القيام بعبادته في سائر ما بنا الحاجة إليه من أمور الدنيا والدين وهو قوله [وإياك نستعين] ثم الدعاء بالتثبيت على الهداية التي هدانا لها من وجوب الحمد له واستحقاق الثناء والعبادة لأن قوله [إهدنا الصراط المستقيم] هو دعاء للهداية والتثبيت عليها في المستقبل إذ غير جائز ذلك في الماضي وهو التوفيق عما ضل عنه الكفار من معرفة الله وحمده والثناء عليه فاستحقوا لذلك غضبه وعقابه والدليل على أن قوله تعالى [الحمد لله رب العالمين] مع أنه تعليم لنا الحمد هو أمر لنا به قوله [إياك نعبد وإياك نستعين] فاعلم أن الأمر بقول الحمد مضمر في ابتداء السورة وهو مع ما ذكرنا رقية وعوذة وشفاء لما حدثنا به عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا سعيد بن المعلى قال حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن جعفر بن أياس عن أبي نضرة عن أبي سعيد قال كنا في سرية فمررنا بحي من العرب فقالوا سيد لنا لدغته العقرب فهل فيكم راق قال قلت أنا ولم أفعله حتى جعلوا لنا جعلا جعلوا لنا شاة قال فقرأت عليه فاتحة الكتاب سبع مرات فبرأ فأخذت الشاة ثم قلت حتى نأتي النبي عليه السلام فأتيناه فأخبرناه فقال علمت أنها رقية حق اضربوا لي معكم بسهم : ولهذه السورة أسماء منها أم الكتاب لأنها ابتدؤه قال الشاعر : الأرض معقلنا وكانت أمنا . فسمى الأرض أماً لنا لأنه منها ابتدأنا الله تعالى وهي أم القرآن وإحدى العبارتين تغني عن الأخرى لأنه إذا قيل أم الكتاب فقد علم أن المراد كتاب الله تعالى الذي هو القرآن فقيل تارة أم القرآن وتارة أم الكتاب وقد رويت العبارة باللفظين جميعاً عن النبي عليه السلام وكذلك فاتحة الكتاب وهي السبع

المثانى قال سعيد بن جبير سألت ابن عباس عن السبع المثانى فقال السبع المثانى هى أم القرآن وإنما أراد بالسبع أنها سبع آيات ومعنى المثانى أنها تثنى فى كل ركعة وذلك من سنتها وليس من سنة سائر القرآن إعادته فى كل ركعة .

أحكام سورة البقرة

قوله تعالى [الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون] يتضمن الأمر بالصلاة والزكاة لأنه جعلهما من صفات المتقين ومن شرائط التقوى كما جعل الإيمان بالغيب وهو الإيمان بالله وبالبعث والنشور وسائر ما لزمنا اعتقاده من طريق الاستدلال من شرائط التقوى فاقتضى ذلك إيجاب الصلاة والزكاة المذكورتين فى الآية ، وقد قيل فى إقامة الصلاة وجوه منها إتمامها من تقويم الشيء وتحقيقه ومنه قوله [وأقيموا الوزن بالقسط] وقيل يؤدونها على ما فيها من قيام وغيره فعبر عنها بالقيام لأن القيام من فروضها وإن كانت تشتمل على فروض غيره كقوله [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] والمراد الصلاة التى فيها القراءة وقوله تعالى [وقرآن الفجر] المراد القراءة فى صلاة الفجر وكقوله [وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون] وقوله [واركعوا واسجدوا] وقوله [واركعوا مع الراكعين] فذكر ركنا من أركانها الذى هو من فروضها ودل به على أن ذلك فرض فيها وعلى إيجاب ما هو من فروضها فصار قوله [يقيمون الصلوة] موجباً للقيام فيها ومخبراً به عن فرض للصلاة ويحتمل [يقيمون الصلوة] يديمون فروضها فى أوقاتها كقوله تعالى [إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتا] أى فرضاً فى أوقات معلومة لها ونحوه قوله تعالى [قائما بالقسط] يعنى يقيم القسط ولا يفعل غيره والعرب تقول فى الشيء الراتب الدائم قائم وفى فاعله مقيم يقال فلان يقيم أرزاق الجند وقيل هو من قول القائل قامت السوق إذا حضر أهلها فيكون معناه الاشتغال بها عن غيرها ومنه قد قامت الصلاة وهذه الوجوه على اختلافها تجوز أن تكون مرادة بالآية وقوله [ومما رزقناهم ينفقون] فى فحوى الخطاب دلالة على أن المراد المفروض من النفقة وهى الحقوق الواجبة لله تعالى من الزكاة وغيرها كقوله تعالى [وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت] وقوله [وأنفقوا فى سبيل الله] وقوله [والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله] والذى يدل على أن المراد المفروض منها أنه قرنها

إلى الصلاة المفروضة وإلى الإيمان بالله وكتابه وجعل هذا الإنفاق من شرائط التقوى ومن أوصافها ويدل على أن المراد المفروض من الصلاة والزكاة أن لفظ الصلاة إذا أطلق غير مقيد بوصف أو شرط يقتضى الصلوات المعهودة المفروضة كقوله [أقم الصلوة لدلوك الشمس] و [وحافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى] ونحو ذلك فلما أراد بإطلاق اللفظ الصلاة المفروضة كان فيه دلالة على أن المراد بالإنفاق ما فرض عليه منه ولما مدح هؤلاء بالإنفاق مما رزقهم الله دل ذلك على أن إطلاق اسم الرزق إنما يتناول المباح منه دون المحظور وإن ما اغتصبه وظلم فيه غيره لم يجعله الله له رزقا لأنه لو كان رزقاً له لجاز إنفاقه وإخراجه إلى غيره على وجه الصدقة والتقرب به إلى الله تعالى ولا خلاف بين المسلمين إن الغاصب محظور عليه الصدقة بما اغتصبه وكذلك قال النبي عليه السلام (لا تقبل صدقة من غلول) والرزق الحظ فى اللغة قال الله تعالى [وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون] أى حظكم من هذا الأمر التكذيب به وحظ الرجل هو نصيبه وما هو خالص له دون غيره ولكنه فى هذا الموضع هو ما منحه الله تعالى عباده وهو المباح الطيب ولرزق وجه آخر وهو ما خلقه الله تعالى من أقوات الحيوان فجائز إضافة ذلك إليه لأنه جعله قوتاً وغذاء . وقوله تعالى فى شأن المنافقين وإخباره عنهم بإظهار الإيمان للمسلمين من غير عقيدة وإظهار الكفر لإخوانهم من الشياطين فى قوله [ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين] وقوله [يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون] إلى قوله [وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن] يحتج به فى استتابة الزنديق الذى اطلع منه على إسرار الكفر متى أظهر الإيمان لأن الله تعالى أخبر عنهم بذلك ولم يؤمر بقتلهم وأمر النبي عليه السلام بقبول ظاهرهم دون ما علمه هو تعالى من حالهم وفساد اعتقادهم وضمائرهم ومعلوم أن نزول هذه الآيات بعد فرض القتال لأنها نزلت بالمدينة وقد كان الله تعالى فرض قتال المشركين بعد الهجرة وهذه الآية نظائر فى سورة براءة وسورة محمد عليه السلام وغيرهما فى ذكر المنافقين وقبول ظاهرهم دون حملهم على أحكام سائر المشركين الذين أمرنا بقتالهم وإذا انتهينا إلى مواضعها ذكرنا أحكامها واختلاف الناس فى الزنديق واحتجاج من يحتج بها فى ذلك وهو يظهر من قوله عليه السلام (أمرت أن

أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله) وأنكر على أسامة بن زيد حين قتل فى بعض السرايا رجلا قال لا إله إلا الله حين حمل عليه ليطعنه فقال (هلا شققت عن قلبه) يعنى أنه محمول على حكم الظاهر دون عقد الضمير ولا سبيل لنا إلى العلم به ۰ قال أبو بكر وقوله تعالى [ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين] يدل على أن الإيمان ليس هو الإقرار دون الإعتقاد لأن الله تعالى قد أخبر عن إقرارهم بالإيمان ونفى عنهم سمته بقوله وما هم بمؤمنين ويروى عن مجاهد أنه قال فى أول البقرة أربع آيات فى نعت المؤمنين وآيتان فى نعت الكافرين وثلاث عشرة آية فى نعت المنافقين ۰ والنفاق اسم شرعى جعله سمة لمن يظهر الإيمان ويسر الكفر خصوا بهذا الإسم للدلالة على معناه وحكمه وإن كانوا مشركين إذ كانوا مخالفين لسائر المبادين بالشرك فى أحكامهم وأصله فى اللغة من نافقاء اليربوع وهو الجحر الذى يخرج منه إذا طلب لأن له اجحرة[1] يدخل بعضها عند الطلب ثم يراوغ الذى يريد صيده فيخرج من جحر آخر قد أعده ۰ وقوله تعالى [يخادعون الله والذين آمنوا] هو مجاز فى اللغة لأن الخديعة فى الأصل هى الإخفاء وكأن المنافق أخفى الإشراك وأظهر الإيمان على وجه الخداع والتمويه والغرور لمن يخادعه والله تعالى لا يخفى عليه شىء ولا يصح أن يخادع فى الحقيقة وليس يخلو هؤلاء القوم الذين وصفهم الله تعالى بذلك من أحد وجهين إما أن يكونوا عارفين بالله تعالى قد علموا أنه لا يخدع بتساتر بشىء أو غير عارفين فذلك أبعد إذ لا يصح أن يقصده لذلك ولكنه أطلق ذلك عليهم لأنهم عملوا عمل المخادع ووبال الخداع راجع عليهم فكأنهم إنما يخادعون أنفسهم وقيل إن المراد يخادعون رسول الله ﷺ فحذف ذكر النبى عليه السلام كما قال [إن الذين يؤذون الله ورسوله] والمراد يؤذون أولياء الله وأى الوجهين كان فهو مجاز وليس بحقيقة ولا يجوز استعماله إلا فى موضع يقوم الدليل عليه وإنما خادعوا رسول الله تقية لتزول عنهم أحكام سائر المشركين الذين أمر النبى عليه السلام والمؤمنون بقتلهم وجائز أن يكونوا أظهروا الإيمان للمؤمنين ليوالوهم كما يوالى المؤمنون بعضهم بعضاً ويتواصلون فيما بينهم وجائز أن يكونوا يظهرون لهم الإيمان ليفشوا إليهم أسرارهم

---

(١) هكذا فى النسخ التى بأيدينا وصوابه جحرة ۰

فينقلوا ذلك إلى أعدائهم وكذلك قول الله تعالى [الله يستهزىء بهم] مجاز وقد قيل فيه وجوه أحدها على جهة مقابلة الكلام بمثله وإن لم يكن فى معناه كقوله تعالى [وجزاء سيئة سيئة مثلها] والثانية ليست بسيئة بل حسنة ولكنه لما قابل بها السيئة أجرى عليها اسمها وقوله تعالى [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] والثانى ليس باعتداء وقوله تعالى وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به] والأول ليس بعقاب وإنما هو على مقابلة اللفظ بمثله ومزاوجته له وتقول العرب الجزاء بالجزاء والأول ليس بجزاء ومنه قول الشاعر :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومعلوم أنه لم يمتدح بالجهل ولكنه جرى على عادتهم فى ازدواج الكلام ومقابلته وقيل إن ذلك أطلقه الله تعالى على التشبيه وهو أنه لما كان وبال الإستهزاء راجعاً عليهم ولاحقا لهم كان كأنه استهزأ بهم وقيل لما كانوا قد أمهلوا فى الدنيا ولم يعاجلوا بالعقوبة والقتل كسائر المشركين وأخر عقابهم فاغتروا بالإمهال كانوا كالمستهزىء بهم ، ولما كانت أجرام المنافقين أعظم من أجرام سائر الكفار المبادين بالكفر لأنه جمعوا الإستهزاء والمخادعة بقوله [يخادعون الله] وقولهم [إنما نحن مستهزؤن] وذلك زيادة فى الكفر وكذلك أخبر الله تعالى أنهم [فى الدرك الأسفل من النار] ومع ما أخبر بذلك من عقابهم وما يستحقونه فى الآخرة خالف بين أحكامهم فى الدنيا وأحكام سائر المظهرين للشرك فى رفع القتل عنهم بإظهارهم الإيمان وأجراهم مجرى المسلمين فى التوارث وغيره ثبت أن عقوبات الدنيا ليست موضوعة على مقادير الإجرام وإنما هي على مايعلم الله من المصالح فيها وعلى هذا أجرى الله تعالى أحكامه فأوجب رجم الزانى المحصن ولم يزل عنه الرجم بالتوبة ألا ترى إلى قوله عليه السلام فى ماعز بعد رجمه وفى الغامدية بعد رجمها لقد تاب توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له والكفر أعظم من الزنا ولو كفر رجل ثم تاب قبلت توبته وقال تعالى [قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف] وحكم القاذف بالزنا بجلد ثمانين ولم يوجب على القاذف بالكفر الحد وهو أعظم من الزنا وأوجب على شارب الخمر الحد ولم يوجب على شارب الدم وآكل الميتة فثبت بذلك أن عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الأجرام ولأنه لما كان جائزاً

فى العقل أن لا يوجب فى الزنا والقذف والسرقة حداً رأساً ويكل أمرهم إلى عقوبات جاز أن يخالف بينها فيوجب فى بعضها أغلظ مايوجب فى بعض ولذلك قال أصحابنا لايجوز إثبات الحدود من طريق المقاييس وإنما طريق إثباتها التوقيف أو الاتفاق وما ذكر الله تعالى من أمر المنافقين فى هذه الآية وإقرارهم من غير أمر لنا بقتالهم أصل فيما ذكرنا ولأن الحدود والعقوبات التى أوجبها من فعل الإمام ومن قام بأمور الشريعة جارية مجرى مايفعله هو تعالى من الآلام على وجه العقوبة فلما جاز أن لا يعاقب المنافق فى الدنيا بالآلام من جهة الأمراض والأسقام والفقر والفاقة بل يفعل به أضداد ذلك ويكون عقابه المستحق بكفره ونفاقه مؤجلا إلى الآخرة جاز أن لا يتعبدنا بقتله فى الدنيا وتعجيل عقوبة كفره ونفاقه وقد غير النبى عليه السلام بمكة بعد مابعثه الله تعالى ثلاث عشر سنة يدعو المشركين إلى الله وتصديق رسله غير متعبد بقتالهم بل كان مأموراً بدعائهم فى ذلك بلين القول وألطفه فقال تعالى [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن] وقال [وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) وقال [إدفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم] فى نظائر ذلك من الآيات التى فيها الأمر بالدعاء إلى الدين بأحسن الوجوه ثم فرض القتال بعد الهجرة لعلمه تعالى بالمصلحة من كلا الحالين بما تعبد به فجاز من أصل ماوصفنا أن يكون الأمر بالقتل والقتال خاصاً فى بعض الكفار وهم المجاهرون بالكفر دون مايظهر الإيمان ويسر الكفر وإن كان المنافق أعظم جرما من غيره ، وقوله تعالى [الذى جعل لكم الأرض فراشاً] يعنى والله أعلم قراراً والإطلاق لا يتناولها وإنما يسمى به مقيداً كقوله تعالى [والجبال أوتادا] وإطلاق اسم الأوتاد لا يفيد الجبال وقوله [والشمس سراجا] ولذلك قال الفقهاء أن من حلف لاينام على فراش فنام على الأرض لايحنث وكذلك لو حلف لا يقعد فى سراج فقعد فى الشمس لأن الأيمان محمولة على المعتاد المتعارف من الأسماء وليس فى العادة إطلاق هذا الإسم للأرض والشمس هذا كما سمى الله تعالى الجاحد له كافراً وسمى الزراع كافراً والشاك السلاح كافراً ولا يتناولهما هذا الإسم فى الإطلاق وإنما يتناول الكافر بالله تعالى ونظائر ذلك من الأسماء المطلقة والمقيدة كثيرة ويجب اعتبارها فى كثير من الأحكام فما

كان في العادة مطلقاً فهو على إطلاقه والمقيد فيها على تقييده ولا يتجاوز به موضعه . وفي هذه الآية دلالة على توحيد الله تعالى وإثبات الصانع الذي لا يشبهه شيء القادر الذي لا يعجزه شيء وهو ارتفاع السماء ووقوفها بغير عمد ثم دوامها على طول الدهر غير متزايلة ولا متغيرة كما قال تعالى [وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً] وكذلك ثبات الأرض ووقوفها على غير سند فيه أعظم الدلالة على التوحيد وعلى قدرة خالقها وأنه لا يعجزه شيء وفيها تنبيه وحث على الاستدلال بها على الله وتذكير بالنعمة . وقوله تعالى [فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم] نظير قوله [هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً] وقوله [وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض] وقوله [قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق] يحتج بجميع ذلك في أن الأشياء على الإباحة مما لا يحظره العقل فلا يحرم منه شيء إلا ما قام دليله . وقوله تعالى [وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين] فيه أكبر دلالة على صحة نبوة نبينا عليه السلام من وجوه أحدها أنه تحداهم بالإتيان بمثله وقرعهم بالعجز عنه مع ما هم عليه من الأنفة والحمية وأنه كلام موصوف بلغتهم وقد كان النبي ﷺ منهم تعلم اللغة العربية وعنهم أخذها فلم يعارضه منهم خطيب ولا تكلفه شاعر مع بذلهم الأموال والأنفس في توهين أمره وإبطال حججه وكانت معارضته لو قدروا عليها أبلغ الأشياء في إبطال دعواه وتفريق أصحابه عنه فلما ظهر عجزهم عن معارضته دل ذلك على أنه من عند الله الذي لا يعجزه شيء وأنه ليس في مقدور العباد مثله وإنما أكبر ما اعتذروا به أنه من أساطير الأولين وأنه سحر فقال تعالى [فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين] وقال [فأتوا بعشر سور مثله مفتريات] فتحداهم بالنظم دون المعنى في هذه الصورة وأظهر عجزهم عنه فكانت هذه معجزة باقية لنبينا ﷺ إلى قيام الساعة أبان الله تعالى بها نبوة نبيه وفضله بها لأن سائر معجزات الأنبياء على سائر الأنبياء انقضت بانقضائهم وإنما يعلم كونها معجزة من طريق الأخبار وهذه معجزة باقية بعده كل من اعترض عليها بعده قرعناه بالعجز عنه فتبين له حينئذ موضع الدلالة على تثبيت النبوة كما كان حكم من كان في عصره من لزوم الحجة به وقيام الدلالة عليه والوجه الآخر من الدلالة أنه معلوم عند المؤمنين بالنبي عليه السلام وعند الجاحدين لنبوته أنه من كان من أتم الناس عقلا

٣ — أحكام ن

وأكملهم خلقاً وأفضلهم رأياً فما طعن عليه أحد في كمال عقله ووفور حلمه وصحة فهمه وجودة رأيه وغير جائز على من كان هذا وصفه أن يدعي أنه نبي الله قد أرسله إلى خلقه كافة ثم جعل علامة نبوته ودلالة صدقه كلاما يظهره ويقرعهم به مع علمه بأن كل واحد منهم يقدر على مثله فيظهر حينئذ كذبه وبطلان دعواه فدل ذلك على أنه لم يتحدهم بذلك ولم يقرعهم بالعجز عنه إلا هو من عند الله لا يقدر العباد على مثله الثالث قوله تعالى في نسق التلاوة [فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا] فأخبر أنهم لا يعارضونه ولا يقع ذلك منهم وذلك إخبار بالغيب ووجد مخبره على ما هو به ولا تتعلق هذه بإعجاز النظم بل هي قائمة بنفسها في تصحيح نبوته لأنه أخبار بالغيب كما لو قال لهم الدلالة على صحة قولي إنكم مع صحة أعضائكم وسلامة جوارحكم لا يقع من أحد منكم أن يمس رأسه وأن يقوم من موضعه فلم يقع ذلك منهم مع سلامة أعضائهم وجوارحهم وتقريعهم به مع حرصهم على تكذيبه كان ذلك دليلا على صحة نبوته إذ كان مثل ذلك لا يصح إلا كونه من قبل القادر الحكيم الذي صرفهم عن ذلك في تلك الحال. قال أبو بكر وقد تحدى الله الخلق كلهم من الجن والإنس بالعجز عن الإتيان بمثل القرآن بقوله تعالى [قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً] فلما ظهر عجزهم قال [فأتوا بعشر سور مثله مفتريات] فلما عجزوا قال [فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين] فتحداهم بالإتيان بمثل أقصر سورة منه فلما ظهر عجزهم عن ذلك وقامت عليهم الحجة وأعرضوا عن طريق المحاجة وصمموا على القتال والمغالبة أمر الله نبيه بقتالهم وقيل في قوله تعالى [وادعوا شهداءكم من دون الله] أنه أراد به أصنامهم وما كانوا يعبدونهم من دون الله لأنهم كانوا يزعمون أنها تشفع لهم عند الله وقيل أنه أراد جميع من يصدقكم ويوافقكم على قولكم وأفاد بذلك عجز الجميع عنه في حال الاجتماع والانفراد كقوله [لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً] فقد انتظمت فاتحة الكتاب من ابتدائها إلى حيث انتهينا إليه من سورة البقرة الأمر والتبدئة باسم الله تعالى وتعليمنا حمده والثناء عليه والدعاء له والرغبة إليه في الهداية إلى الطريق المؤدي إلى معرفته وإلى جنته ورضوانه دون طريق المستحقين لغضبه والضالين عن معرفته وشكره على نعمته ثم ابتدأ في سورة

البقرة بذكر المؤمنين ووصفهم ثم ذكر الكافرين وصفتهم ثم ذكر المنافقين ونعتهم وتقريب أمرهم إلى قلوبنا بالمثل الذي ضربه بالذي استوقد ناراً وبالبرق الذي يضيء في الظلمات من غير بقاء ولا ثبات وجعل ذلك مثلا لإظهارهم الإيمان وإن الأصل الذي يرجعون إليه وهم ثابتون عليه هو الكفر كظلمة الليل والمطر اللذين يعرض في خلالهما برق يضيء لهم ثم يذهب فيبقون في ظلمات لا يبصرون ثم ابتدأ بعد انقضاء ذكر هؤلاء بإقامة الدلالة على التوحيد بما لا يمكن أحد دفعه من بسطه الأرض وجعلها قراراً ينتفعون بها وجعل معايشهم وسائر منافعهم وأقواتهم منها وإقامتها على غير سند إذ لا بد أن يكون لها نهاية لما ثبت من حدوثها وأن ممسكها ومقيمها كذلك هو الله خالقها وخالقكم المنعم عليكم بما جعل لكم فيها من أقواتكم وسائر ما أخرج من ثمارها لكم إذ لا يجوز أن يقدر على مثل ذلك إلا القادر الذي لا يعجزه ولا يشبهه شيء فحثهم على الاستدلال بدلائله ونبههم على نعمه ثم عقب ذلك بالدلالة على نبوة النبي عليه السلام بما أظهر من عجزهم عن الإتيان بمثل سورة من القرآن ودعاهم في ذلك كله إلى عبادة الله تعالى وحده المنعم علينا بهذه النعم فقال [فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون] يعني والله أعلم تعلمون أن ما تدعونه آلهة لا تقدر على شيء من ذلك وأن الله هو المنعم عليكم به دونها وهو الخالق لها وقيل في معنى قوله [وأنتم تعلمون] أنكم تعلمون الفصل بين الواجب وغير الواجب ويكون معناه أن الله تعالى قد جعل لكم من العقل ما يمكنكم به الوصول إلى معرفة ذلك فوجب تكليفكم ذلك إذ غير جائز في العقل إباحة الجهل بالله تعالى مع إزاحة العلة والتمكن من المعرفة فلما قرر جميع ذلك عندهم بدلائله الدالة عليه عقد عليه بذكر الوعيد بقوله [فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين] ثم عقب بذكر ما وعد المؤمنين في الآخرة بقوله [وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار] إلى آخر ما ذكر . قال أبو بكر رحمه الله وقد تضمنت هذه الآيات مع ما ذكرنا من التنبيه على دلائل التوحيد وإثبات النبوة الأمر باستعمال حجج العقول والاستدلال بدلائلها وذلك مبطل لمذهب من نفى الاستدلال بدلائل الله تعالى واقتصر على الخبر بزعمه في معرفة الله والعلم بصدق رسول الله ﷺ لأن الله تعالى لم يقتصر فيما دعا الناس إليه من معرفة توحيده وصدق رسوله

على الخبر دون إقامة الدلالة على صحته من جهة عقولنا وقوله تعالى [وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار] يدل على أن البشارة هي الخبر السار والإظهار والأغلب أن إطلاقه يتناول من الأخبار ما يحدث عنده الاستبشار والسرور وإن كان قد يجرى على غيره مقيداً كقوله [فبشرهم بعذاب أليم] وكذلك قال أصحابنا فيمن قال أي عبد بشرني بولادة فلانة فهو حر فبشروه جماعة واحداً بعد واحد أن الأول يعتق دون غيره لأن البشارة حصلت بخبره دون غيره ولم يكن هذا عندهم بمنزلة ما لو قال أي عبد أخبرني بولادتها فأخبروه واحداً بعد واحد أنهم يعتقون جميعاً لأنه عقد اليمين على خبر مطلق فيتناول سائر المخبرين وفي البشارة عقدها على خبر مخصوص بصفة وهو ما يحدث عنده السرور والاستبشار ويدل على أن موضوع هذا الخبر ما وصفنا قولهم رأيت البشر في وجهه يعني الفرح والسرور قال الله في صفة وجوه أهل الجنة [وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة] فأخبر عما ظهر في وجوههم من آثار السرور والفرح بذكر الاستبشار ومنه سموا الرجل بشيراً تفاؤلا منهم إلى الأخبار بالخير دون الشر وسموا ما يعطى البشير على هذا الخبر بشرى وهذا يدل على أن الإطلاق يتناول الخبر المفيد سروراً فلا ينصرف إلى غيره إلا بدلالة وأنه متى أطلق في الشر فإنما يراد به الخبر فحسب وكذلك قوله تعالى [فبشرهم بعذاب أليم] معناه أخبرهم ويدل على ما وصفنا من أن البشير هو المخبر الأول فيما ذكرنا من حكم اليمين قولهم ظهرت لنا تباشير هذا الأمر يعنون أوله ولا يقولون ذلك في الشر وفيما يغم وإنما يقولونه فيما يسر ويفرح ومن الناس من يقول أن أصله فيما يسر ويغم لأن معناه ما يظهر أولا في بشرة الوجه من سرور أو غم إلا أنه كثر فيما يسر فصار الإطلاق أخص به منه بالشر * وقوله تعالى [وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين] يدل على أنه علم الأسماء كلها لآدم أعنى الأجناس بمعانيها لعموم اللفظ في ذكر الأسماء وقوله [ثم عرضهم على الملائكة] فيه دلالة على أنه أراد أسماء ذريته على ما روى عن الربيع بن أنس إلا أنه قد روى عن ابن عباس ومجاهد أنه علمه أسماء جميع الأشياء وظاهر اللفظ يوجب ذلك فإن قيل لما قال عرضهم دل على أنه أسماء من يعقل لأن هم إنما يطلق فيما يعقل دون ما لا يعقل قيل له لما أراد ما يعقل وما لا يعقل جاز تغليب ما يعقل كقوله تعالى

﴿ خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع ﴾ لما دخل في الجملة من يعقل أجرى الجميع مجرى واحداً وهذه الآية تدل على أن أصول اللغات كلها توقيف من الله تعالى لآدم عليه السلام عليها على اختلافها وأنه علمه إياها بمعانيها إذ لا فضيلة في معرفة الأسماء دون المعاني وهي دلالة على شرف العلم وفضيلته لأنه تعالى لما أراد إعلام الملائكة فضيلة آدم علمه الأسماء بمعانيها حتى أخبر الملائكة بها ولم تكن الملائكة علمت منها ما علمه آدم فاعترفت له بالفضل في ذلك ومن الناس من يقول إن لغة آدم وولده كانت واحدة إلى زمان الطوفان فلما أغرق الله تعالى أهل الأرض وبقي من نسل نوح من بقي وتوفي نوح عليه السلام وتوالدوا وكثروا أرادوا بناء صرح ببابل يمتنعون به من طوفان أن كان بلبل الله ألسنتهم فنسي كل فرقة منهم اللسان الذي كان عليه وعلمها الله الألسنة التي توارثها بعد ذلك ذريتهم عنهم وتفرقوا في البلدان وانتشروا في الأرض ومن الناس من يأبى ذلك ويقول لا يجوز أن ينسى إنسان كامل العقل جميع لغته التي كان يتكلم بها بالأمس وأنهم قد كانوا عارفين بجميع اللغات إلى أن تفرقوا فاقتصر كل أمة منهم على اللسان الذي هم عليه اليوم وتركوا سائر الألسنة التي كانوا عرفوها ولم تأخذها عنهم أولادهم ونسلهم فلذلك لم يعرفوا من نشأ بعدهم سائر اللغات .

باب السجود لغير الله تعالى

قال الله تعالى ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا ﴾ روى شعبة عن قتادة أن الطاعة كانت لله تعالى في السجود لآدم أكرمه الله بذلك وروى معمر عن قتادة في قوله ﴿ وخروا له سجداً ﴾ قال كانت تحيتهم السجود وليس يمتنع أن يكون ذلك السجود عبادة لله تعالى وتكرمة وتحية لآدم عليه السلام وكذلك سجود أخوة يوسف عليهم السلام وأهله له وذلك لأن العبادة لا تجوز لغير الله تعالى والتحية والتكرمة جائزان لمن يستحق ضرباً من التعظيم ومن الناس من يقول إن السجود كان لله وآدم كان بمنزلة القبلة لهم وليس هذا بشيء لأنه يوجب أن لا يكون لآدم في ذلك حظ من التفضيل والتكرمة وظاهر ذلك يقتضي أن يكون آدم مفضلا مكرماً فذلك كظاهر الحمد إذا وقع لمن يستحق ذلك يحمل على الحقيقة ولا يحمل على ما يطلق من ذلك مجازاً كما يقال أخلاق فلان محمودة

ومذمومة لأن حكم اللفظ أن يكون محمولا على بابه وحقيقته ويدل على أن الأمر بالسجود قد كان أراد به تكرمة آدم عليه السلام وتفضيله قول إبليس فيما حكى الله عنه [ءأسجد لمن خلقت طيناً قال أرأيتك هذا الذي كرمت على] فأخبر إبليس أن امتناعه كان من السجود لأجل ما كان من تفضيل الله وتكرمته بأمره إياه بالسجود له ولو كان الأمر بالسجود له على أنه نصب قبلة للساجدين من غير تكرمة ولا فضيلة له لما كان لآدم في ذلك حظ ولا فضيلة تحسد كالكعبة المنصوبة للقبلة وقد كان السجود جائزاً في شريعة آدم عليه السلام للمخلوقين ويشبه أن يكون قد كان باقياً إلى زمان يوسف عليه السلام فكان فيما بينهم لمن يستحق ضرباً من التعظيم ويراد إكرامه وتبجيله بمنزلة المصافحة والمعانقة فيما بيننا وبمنزلة تقبيل اليد وقد روى عن النبي عليه السلام في إباحة تقبيل اليد أخبار وقد روى الكراهة إلا أن السجود لغير الله تعالى على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت عائشة وجابر بن عبد الله وأنس أن النبي عليه السلام قال (ما ينبغي لبشر أن يسجد لبشر ولو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها) من عظم حقه عليها لفظ حديث أنس بن مالك قوله تعالى [وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم ولا تكونوا أول كافر به] قيل أن فائدة قوله [ولا تكونوا أول كافر به] وإن كان الكفر قبيحاً من الأول والآخر منهياً عنه الجميع إن السابق إلى الكفر يقتدى به غيره فيكون أعظم لمأثمه وجرمه كقوله تعالى [وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم] وقوله [من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً] وروى عن النبي عليه السلام أن على ابن آدم القاتل كفلا من الإثم في كل قتيل ظلماً لأنه أول من سن القتل وقال عليه السلام (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة) قوله تعالى [وأقيموا الصلاة وآتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين] لا يخلو من أن يكون راجعاً إلى صلاة معهودة وزكاة معلومة وقد عرفها أو أن يكون متناولا صلاة مجملة وزكاة مجملة موقوفة على البيان إلا أنا قد علمنا الآن أنه قد أريد بهما فيما خوطبنا به من هذه الصلوات المفروضة والزكوة الواجبة إما لأنه كان معلوماً عند المخاطبين في حال ورود الخطاب أو أن يكون كان ذلك مجملا ورد بعده بيان المراد فحصل ذلك معلوماً وأما قوله [واركعوا مع الراكعين]

فإنه يفيد إثبات فرض الركوع فى الصلاة وقيل إنه إنما خص الركوع لأن أهل الكتاب لم يكن لهم ركوع فى صلاتهم فنص على الركوع فيها ويحتمل أن يكون قوله [واركعوا] عبارة عن الصلاة نفسها كما عبر عنها بالقراءة فى قوله [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] وقوله [وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً] والمعنى صلاة الفجر فينتظم وجهين من الفائدة أحدهما إيجاب الركوع لأنه لم يعبر عنها بالركوع إلا وهو من فرضها والثانى الأمر بالصلاة مع المصلين فإن قيل قد تقدم لم ذكر الصلاة فى قوله [وأقيموا الصلاة] فغير جائز أن يريد بعطف الركوع عليها الصلاة بعينها قيل له هذا جائز إذا أريد بالصلاة المبدوء بذكرها الإجمال دون صلاة معهودة فيكون حينئذ قوله [واركعوا مع الراكعين] إحالة لهم على الصلاة التى بينها بركوعها وسائر فروضها وأيضاً لما كانت صلاة أهل الكتاب بغير ركوع وكان فى اللفظ احتمال رجوعه إلى تلك الصلاة بين أنه لم يرد الصلاة التى تعبد بها أهل الكتاب بل التى فيها الركوع وقوله تعالى [واستعينوا بالصبر والصلاة] ينصرف الأمر بالصبر على أداء الفرائض التى فرضها الله واجتناب معاصيه وفعل الصلاة المفروضة وقد روى سعيد عن قتادة أنهما معونتان على طاعة الله تعالى وفعل الصلاة لطف فى اجتناب معاصيه وأداء فرائضه كقوله [إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر] ويحتمل أن يريد به الصبر والصلاة المندوب إليهما لا المفروضين وذلك نحو صوم التطوع وصلاة النفل إلا أن الأظهر أن المراد المفروض منها لأن ظاهر الأمر للإيجاب ولا ينصرف إلى غيره إلا بدلالة وقوله تعالى [وإنها لكبيرة] فيه رد الضمير على واحد مع تقدم ذكر اثنين كقوله [والله ورسوله أحق أن يرضوه] وقال [وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها] وقول الشاعر:

فمن يك أمسى بالمدينة رحله ... فإنى وقيار بها لغريب

قوله تعالى [فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم] يحتج بها فيما ورد من التوقيف فى الأذكار والأقوال بأنه غير جائز تغييرها ولا تبديلها إلى غيرها وربما احتج به علينا المخالف فى تجويزنا تحريمة الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح وفى تجويز القراءة بالفارسية على مذهب أبى حنيفة وفى تجويز النكاح بلفظ الهبة والبيع بلفظ التمليك وما جرى مجرى ذلك وهذا لا يلزمنا فيما ذكرنا لأن قوله تعالى [فبدل الذين ظلموا] إنما هو فى القوم

الذين قيل لهم [ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة] يعني حط عنا ذنوبنا قال الحسن وقتادة قال ابن عباس أمروا أن يستغفروا وروى عنه أيضاً أنهم أمروا أن يقولوا هذا الأمر حق كما قيل لكم وقال عكرمة أمروا أن يقولوا لا إله إلا الله فقالوا بدل هذا حنطة حمراء تجاهلا واستهزاء وروى عن ابن عباس وغيره من الصحابة وعن الحسن إنما استحقوا الذم لتبديلهم القول إلى لفظ في ضد المعنى الذي أمروا به إذ كانوا مأمورين بالاستغفار والتوبة فصاروا إلى الإصرار والاستهزاء فأما من غير اللفظ مع اتفاق المعنى فلم تتناوله الآية إذ كانت الآية إنما تضمنت الحكاية عن فعل قوم غيروا اللفظ والمعنى جميعاً فألحق بهم الذم بهذا الفعل وإنما يشاركهم في الذم من يشاركهم في الفعل مثلا بمثل فأما من غير اللفظ وأتى بالمعنى فلم تتضمنه الآية وإنما نظير فعل القوم إجازة من يجيز المتعة مع قوله تعالى [إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم] فقصر استباحة البضع على هذين الوجهين فمن استباحه بلفظ المتعة مع مخالفة النكاح وملك اليمين من جهة اللفظ والمعنى فهذا الذي يجوز أن يلحقه الذم بحكم الآية . وقوله تعالى [إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزواً ـ إلى قوله ـ وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها] إلى آخر الآية . قال أبو بكر في هذه الآيات وما اشتملت عليه من قصة المقتول وذبح البقرة ضروب من الأحكام والدلائل على المعاني الشريفة فأولها أن قوله تعالى [وإذ قتلتم نفساً] وإن كان مؤخراً في التلاوة فهو مقدم في المعنى على جميع ما ابتدأ به من شأن البقرة لأن الأمر بذبح البقرة إنما كان سببه قتل النفس وقد قيل فيه وجهان أحدهما أن ذكر القتل وإن كان مؤخراً في التلاوة فهو مقدم في النزول والآخر أن ترتيب نزولها على حسب ترتيب تلاوتها ونظامها وإن كان مقدما في المعنى لأن الواو لا توجب الترتيب كقول القائل اذكر إذ أعطيت ألف درهم زيدا إذ بنى داري والبناء مقدم على العطية والدليل على أن ذكر البقرة مقدم في النزول قوله تعالى [فقلنا اضربوه ببعضها] فدل على أن البقرة قد ذكرت قبل ذلك ولذلك أضمرت ونظير ذلك قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام بعد ذكر الطوفان وانقضائه [فقلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه إلا قليل] ومعلوم أن ذلك كان قبل هلاكهم لأن تقديم الكلام وتأخيره إذا

كان بعضه معطوفا على بعض بالواو غير موجب ترتيب المعنى على ترتيب اللفظ وقوله [إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة] قد دل على جواز ورود الأمر بذبح البقرة ببقرة مجهولة غير معروفة ولا موصوفة ويكون المأمور مخيراً في ذبح أدنى ما يقع الاسم عليه وقد تنازع معناه الفريقان من نفاة العموم ومن مثبتيه واحتج به كل واحد من الفريقين لمذهبه فأما القائلون بالعموم فاحتجوا به من جهة وروده مطلقاً فكان ذلك أمراً لازماً في كل واحد من آحاد ما تناوله العموم وأنهم لما تعنتوا رسول الله عليه السلام في المراجعة مرة بعد أخرى شدد الله عليهم التكليف وذمهم على مراجعته بقوله [فذبحوها وما كادوا يفعلون] وروى الحسن أن النبي ﷺ قال (والذي نفس محمد بيده لو اعترضوا أدنى بقرة فذبحوها لأجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم) وروى نحو ذلك عن ابن عباس وعبيدة وأبي العالية والحسن ومجاهد واحتج من أبى القول بالعموم بأن الله تعالى لم يعنفهم على المراجعة بدأً ولو كان قد لزمهم تنفيذ ذلك على ما ادعيتموه من اقتضاء عموم اللفظ لورد النكير في بدء المراجعة وهذا ليس بشيء لأن النكير ظاهر عليهم في اللفظ من وجهين أحدهما تغليظ المحنة عليهم وهذا ضرب من النكير كما قال الله تعالى [فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم] والثاني قوله [وما كادوا يفعلون] وهذا يدل على أنهم كانوا تاركين الأمر بدأً وأنه كان عليهم المسارعة إلى فعله فقد حصلت الآية على معان أحدها وجوب اعتبار عموم اللفظ فيما يمكن استعماله والثاني أن الأمر على الفور وأن على المأمور المسارعة إلى فعله على حسب الإمكان حتى تقوم الدلالة على جواز التأخير والثالث جواز ورود الأمر بشيء مجهول الصفة مع تخيير المأمور في فعل ما يقع الاسم عليه منه والرابع وجوب الأمر وأنه لا يصار إلى الندب إلا بدلالة إذ لم يلحقهم الذم إلا بترك الأمر المطلق من غير ذكر وعيد والخامس جواز النسخ قبل وقوع الفعل بعد التمكن منه وذلك أن زيادة هذه الصفات في البقرة كل منها قد نسخ ما قبلها لأن قوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة اقتضى ذبح بقرة أيها كانت وعلى أي وجه شاؤا وقد كانوا متمكنين من ذلك فلما قالوا [ادع لنا ربك يبين لنا ما هي] فقال [إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون] نسخ التخيير الذي أوجبه الأمر الأول في ذبح البقرة الموصوفة بهذه الصفة وذبح غيرها وقصروا على ما كان منها بهذه الصفة وقيل

لهم افعلوا ما تؤمرون فأبان أنه كان عليهم أن يذبحوا من غير تأخير على هذه الصفة أى لون كانت وعلى أى حال كانت من ذلول أو غيرها فلما قالوا [ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها] نسخ التخيير الذى كان فى ذبح أى لون شاؤا منها وبقى التخيير فى الصفة الأخرى من أمرها فلما راجعوا نسخ ذلك أيضاً وأمروا بذبحها على الصفة التى ذكر واستقر الفرض عليها بعد تغليظ المحنة وتشديد التكليف وهذا الذى ذكرنا فى أمر النسخ دل على أن الزيادة فى النص بعد استقرار حكمه يوجب نسخه لأن جميع ما ذكرنا من الأوامر الواردة بعد مراجعة القوم إنما كان زيادة فى نص كان قد استقر حكمه فأوجب نسخه ومن الناس من يحتج بهذه القصة فى جواز نسخ الفرض قبل مجىء وقته لأنه قد كان معلوماً أن الفرض عليهم بدأ قد كان ببقرة معينة فنسخ ذلك عنهم قبل مجىء وقت الفعل وهذا غلط لأن كل فرض من ذلك قد كان وقت فعله عقيب ورود الأمر فى أول أحوال الإمكان واستقر الفرض عليهم وثبت ثم نسخ قبل الفعل فلا دلالة فيه إذاً على جواز النسخ قبل مجىء وقت الفعل وقد بينا ذلك فى أصول الفقه والسادس دلالة قوله [لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك] على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن فى الأحكام إذ لا يعلم أنها بين البكر والفارض إلا من طريق الاجتهاد والسابع استعمال الظاهر مع تجويز أن يكون فى الباطن خلافه بقوله [مسلمة لاشية فيها] يعنى والله أعلم مسلمة من العيوب بريئة منها وذلك لا نعلمه من طريق الحقيقة وإنما نعلمه من طريق الظاهر مع تجويز أن يكون بها عيب باطن والثامن ما حكى الله عنهم فى المراجعة الأخيرة [وإنا إن شاء الله لمهتدون] لما قرنوا الخبر بمشيئة الله وفقوا لترك المراجعة بعدها ولوجود ما أمروا به وقد روى أنهم لو لم يقولوا إن شاء الله لما اهتدوا لها أبداً ولدام الشر بينهم وكذلك قوله [وما كادوا يفعلون] فأعلمنا الله ذلك لنطلب نجح الأمور عند الأخبار عنها فى المستقبل بذكر الاستثناء الذى هو مشيئة الله وقد نص الله تعالى لنا فى غير هذا الموضع على الأمر به فى قوله [ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله] ففيه استعانة بالله وتفويض الأمر إليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته وأنه مالكه والمدبر له والتاسع دلالة قوله [أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين] على أن المستهزىء يستحق سمة الجهل لانتفاء موسى عليه السلام أن يكون من أهل الجهل بنفيه الاستهزاء عن نفسه

ويدل أيضاً على أن الاستهزاء بأمر الدين من كبائر الذنوب وعظائمها ولولا ذلك لم يبلغ ما أخبر به من النسبة إلى الجهل وذكر محمد بن مسعر أنه تقدم إلى عبيد الله بن الحسن العنبري القاضي قال وعلى جبة صوف وكان عبيد الله كثير المزح قال فقال له أصوف نعجة جبتك أم صوف كبش فقلت له لا تجهل أبقاك الله قال وإنى وجدت المزاح جهلا فتلوت عنده أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين قال فأعرض واشتغل بكلام آخر وفيه دلالة على أن موسى عليه السلام لم يكن متعبداً بقتل من ظهر منه الكفر وإنما كان مأموراً بالنظر بالقول لأن قولهم لنبي الله أتتخذنا هزواً كفر وهو كقولهم لموسى [اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة] ويدل على أن كفرهم هذا لم يوجب فرقة بين نسائهم وبينهم لأنه لم يأمرهم بفراقهن ولا تجديد نكاح بينهم وبينهن وقوله تعالى [والله مخرج ما كنتم تكتمون] يدل على أن ما يسره العبد من خير وشر ودام ذلك منه أن الله سيظهره وهو كما روى عن النبي ﷺ أن عبداً لو أطاع الله من وراء سبعين حجاباً لأظهر الله له ذلك على ألسنة الناس وكذلك المعصية وروى أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام قل لبني إسرائيل يخفوا لى أعمالهم وعلى أن أظهرها وقوله تعالى [والله مخرج ما كنتم تكتمون] عام والمراد خاص لأن كلهم ما علموا بالقاتل بعينه ولذلك اختلفوا وجائز أن يكون قوله [والله مخرج ما كنتم تكتمون] عاما فى سائر الناس لأنه كلام مستقل بنفسه وهو عام فيهم وفى غيرهم وفى هذه القصة سوى ما ذكرنا حرمان ميراث المقتول روى أبو أيوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلمانى أن رجلا من بنى إسرائيل كان له ذو قرابة وهو وارثه فقتله ليرثه ثم ذهب فألقاه على باب قوم آخرين وذكر قصة البقرة وذكر بعدها فلم يورث بعدها قاتل * وقد اختلف فى ميراث القاتل وروى عن عمر وعلى وابن عباس وسعيد بن المسيب أنه لا ميراث له سواء كان القتل عمداً أو خطأ وأنه لا يرث من ديته ولا من سائر ماله وهو قول أبى حنيفة والثورى وأبى يوسف ومحمد وزفر إلا أن أصحابنا قالوا إن كان القاتل صبيا أو مجنونا ورث وقال عثمان البتى قاتل الخطأ يرث دون قاتل العمد وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطأ وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل عمداً من دية من قتل شيئاً ولا من ماله وإن قتله خطأ ورث من ماله ولم يرث من ديته وروى مثله عن الحسن ومجاهد والزهرى وهو قول الأوزاعى وقال المزنى عن الشافعى إذا قتل الباغى العادل

أو العادل الباغي لا يتوارثان لأنهما قاتلان . قال أبو بكر لم يختلف الفقهاء في أن قاتل العمد لا يرث المقتول إذا كان بالغاً عاقلاً بغير حق واختلف في قاتل الخطأ على الوجوه التي ذكرنا وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا أحمد بن محمد بن عنبسة بن لقيط الضبي قال حدثنا علي بن حجر قال حدثنا إسماعيل بن عياش عن ابن جريج والمثنى ويحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ (ليس للقاتل من الميراث شيء) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا حفص بن غياث عن الحجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر ابن الخطاب عن النبي عليه السلام قال (ليس للقاتل شيء) وروى الليث عن إسحق بن عبد الله بن أبي فروة عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ (القاتل لا يرث) وروى يزيد بن هارون قال حدثنا محمد بن راشد عن مكحول قال قال رسول الله ﷺ (القاتل عمداً لا يرث من أخيه ولا من ذي قرابته شيئاً ويرث أقرب الناس إليه نسباً بعد القاتل) وروى حصن بن ميسرة قال حدثني عبد الرحمن بن حرملة عن عدي الجذامي قال قلت يا رسول الله كانت لي امرأتان فاقتتلتا فرميت أحدهما فقال أعقلها ولا ترثها فثبت بهذه الأخبار حرمان القاتل ميراثه من سائر مال المقتول وأنه لا فرق في ذلك بين العامد والمخطىء لعموم لفظ النبي عليه السلام فيه وقد استعمل الفقهاء هذا الخبر وتلقوه بالقبول فجرى مجرى التواتر كقوله عليه السلام (لا وصية لوارث) وقوله [لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها] وإذا اختلف البيعان فالقول ما قاله البائع أو يترادان وما جرى مجرى ذلك من الأخبار التي مخرجها من جهة الأفراد وصارت في حيز التواتر لتلقي الفقهاء لها بالقبول من استعمالهم إياها فجاز تخصيص آية المواريث بها ويدل على تسوية حكم العامد والمخطىء في ذلك ماروي عن علي وعمر وابن عباس من غير خلاف من أحد من نظرائهم عليهم وغير جائز فيما كان هذا وصفه من قول الصحابة في شيوعه واستفاضته أن يعترض عليه بقول التابعين ولما وافق مالك على أنه لا يرث من ديته وجب أن يكون ذلك حكم سائر ماله من وجوه أحدها أن ديته ماله وميراث عنه بدليل أنه تقضى منها ديونه وتنفذ منها وصاياه ويرثها سائر ورثته على فرائض الله تعالى كما يرثون سائر أمواله فلما اتفقوا على أنه لا يرث من ديته كان ذلك

حكم سائر ماله في الحرمان كما أنه إذا ورث من سائر ماله ورث من ديته فمن حيث كان
حكم سائر ماله حكم ديته في الإستحقاق وجب أن يكون حكم سائر ماله حكم ديته في
الحرمان إذ كان الجميع مستحقاً على سهام ورثته وأنه مبدوء به في الدين على الميراث ومن
جهة أخرى أنه لما ثبت أنه لا يرث من ديته لما اقتضاه الأثر وجب أن يكون حكم سائر
ماله كذلك لأن الأثر لم يفصل في وروده بين شيء من ذلك وقال مالك إنما يرث قاتل
الخطأ من سائر ماله سوى الدية لأنه لا يتهم أن يكون قتله ليرثه وهذه العلة موجودة في
ديته لأنها من التهمة أبعد فواجب على مقتضى علته أن يرث من ديته ومن جهة أخرى
أنهم لا يختلفون في قاتل العمد وشبه العمد أنه لا يرث سائر ماله كما لا يرث من ديته إذا وجبت
فوجب أن يكون ذلك حكم قاتل الخطأ لاتفاقهما في حرمان الميراث من ديته وأيضاً إذا
كان قاتل العمد وشبه العمد إنما حرما الميراث للتهمة في إحراز الميراث بقتله فهذا المعنى
موجود في قاتل الخطأ لأنه يجوز أن يكون إنما أظهر رمي غيره وهو قاصد به قتله لئلا
يقاد منه ولا يحرم الميراث فلما كانت التهمة موجودة من هذا الوجه وجب أن يكون في
معنى العمد وشبهه وأيضاً توريثه بعض الميراث دون بعض خارج من الأصول لأنا
بينا أن من ورث بعض تركة ورث جميعها ومن حرم بعضها حرم جميعها وإنما قال أصحابنا
إن الصبي والمجنون لا يحرمان الميراث بالقتل من قبل أنهما غير مكلفين وحرمان الميراث
على وجه العقوبة في الأصول فأجرى قاتل الخطأ مجراه وإن لم يستحق العقاب بقتل
الخطأ تغليظاً لأمر الدم ويجوز أن يكون قد قصد القتل برميه أو بضربه وأنه أوهم أنه
قاصد لغيره فأجرى في ذلك مجرى من علم منه ذلك والصبي والمجنون على أي وجه كان
منهما ذلك لا يستحقان الذم قال النبي عليه السلام [رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى
ينتبه وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم] . قال أبو بكر رحمه الله فظاهر هذا
الخبر يقتضي سقوط حكم قتله رأساً من سائر الوجوه ولولا قيام الدلالة لما وجبت
الدية أيضاً . فإن قيل فإنه يحرم النائم الميراث إذا انقلب على صبي فقتله . قيل له هو
مثل قاتل الخطأ يجوز أن يكون أظهر أنه نائم ولم يكن نائماً في الحقيقة أما قول الشافعي
في العادل إذا قتل الباغي حرم الميراث فلا وجه له لأنه قتله بحق وقد كان الباغي
مستحقاً للقتل فغير جائز أن يحرم الميراث ولا نعلم خلافاً أن من وجب له القود على

إنسان فقتله قوداً إنه لا يحرم الميراث وأيضاً فلو كان قتل العادل الباغي يحرمه الميراث لوجب أنه إذا كان محارباً فاستحق القتل حداً أن لا يكون ميراثه لجماعة المسلمين لأن الإمام قام مقام الجماعة في إجراء الحكم عليه فكأنهم قتلوه فلما كان المسلمون هم المستحقين لميراث من ذكرنا أمره وإن كان الإمام قام مقامهم في قتله ثبت بذلك أن من قتل بحق لا يحرم قاتله ميراثه وقال أصحابنا في حافر البئر وواضع الحجر في الطريق إذا عطب به إنسان أنه لا يحرم الميراث لأنه غير قاتل في الحقيقة إذ لم يكن فاعلا للقتل ولا لسبب اتصل بالمقتول والدليل على ذلك أن القتل على ثلاثة أوجه عمداً وخطأ وشبه العمد وحافر البئر وواضع الحجر خارج عن ذلك فإن قيل حفر البئر ووضع الحجر سبب للقتل كالرامي والجارح أنهما قاتلان لفعلهما السبب قيل له الرمي وما تولد منه من مرور السهم هو فعله وبه حصل القتل وكذلك الجرح فعله فصار قاتلا به لاتصال فعله بالمقتول وعثور الرجل بالحجر ووقوعه في البئر ليس من فعله فلا يجوز أن يكون به قاتلا وقوله تعالى [أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون] يدل على أن العالم بالحق المعاند فيه أبعد من الرشد وأقرب إلى اليأس من الصلاح من الجاهل لأن قوله تعالى [أفتطمعون أن يؤمنوا لكم] يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به وقوله تعالى [وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة] قيل في معنى معدودة أنها قليلة كقوله [وشروه بثمن بخس دراهم معدودة] أي قليلة وقال ابن عباس وقتادة في قوله أياماً معدودة أنها أربعون يوما مقدار ما عبدوا العجل وقال الحسن ومجاهد سبعة أيام وقال تعالى [كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات] فسمى أيام الصوم في هذه الآية معدودات وأيام الشهر كله وقد احتج شيوخنا لأقل مدة الحيض وأكثره أنها ثلاثة وعشرة بقول النبي ﷺ (المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها) وفي بعض الألفاظ (دعي الصلاة أيام حيضك) واستدلوا بذلك على أن مدة الحيض تسمى أياما وأقلها ثلاثة وأكثرها عشرة لأن ما دون الثلاثة يقال يوم أو يومان وما زاد على العشرة يقال فيه أحد عشر يوما وإنما يتناول هذا الاسم ما بين الثلاثة إلى العشرة فدل ذلك على مقدار أقله وأكثره فمن الناس من يعترض على هذا الاستدلال بقوله [أيام معدودات] وهي أيام الشهر وقوله [إلا أياماً معدودة] وقد قيل

فيه أربعون يوماً وهذا عندنا لا يقدح في استدلالهم لأن قوله تعالى أياماً معدودات جائز
أن يريد به أياماً قليلة كقوله [دراهم معدودة] يعني قليلة ولم يرد به تحديد العدد وتوقيت
مقداره وإنما المراد به أنه لم يفرض عليهم من الصوم ما يشتد ويصعب ويحتمل أن يريد
به وقتاً مبهماً كقولهم أيام بني أمية وأيام الحجاج ولا يراد به تحديد الأيام وإنما المراد
به زمان ملكهم وقوله عليه السلام [دعي الصلاة أيام أقرائك] قد أريد به لا محالة
تحديد الأيام إذ لا بد من أن يكون للحيض وقت معين مخصوص لا يتجاوزه ولا يقصر
عنه فمتى أضيف ذكر الأيام إلى عدد مخصوص يتناول إما بين الثلاثة إلى العشرة . وقوله
تعالى [بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون]
قد علق فيه استحقاق النار بما يكسب من السيئة وإحاطتها به فكان الجزاء مستحقاً بوجود
الشرطين غير مستحق بوجود أحدهما وهذا يدل على أن من عقد اليمين على شرطين في
عتاق أو طلاق أو غيرهما أنه لا يحنث بوجود أحدهما دون وجود الآخر قوله تعالى
[وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحساناً] يدل على تأكيد
حق الوالدين ووجوب الإحسان إليهما كافرين كانا أو مؤمنين لأنه قرنه إلى الأمر بعبادته
تعالى وقوله [وذي القربى] يدل على وجوب صلة الرحم والإحسان إلى اليتامى والمساكين
[وقولوا للناس حسناً] روي عن أبي جعفر محمد بن علي وقولوا للناس حسناً كلهم .
قال أبو بكر وهذا يدل على أنهم كانوا متعبدين بذلك في المسلم والكافر وقد قيل أن ذلك
على معنى قوله تعالى [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي
أحسن] والإحسان المذكور في الآية إنما هو الدعاء إليه والنصح فيه لكل أحد وروي
عن ابن عباس وقتادة أنها منسوخة بالأمر بالقتال وقد قال تعالى [لا يحب الله الجهر
بالسوء من القول إلا من ظلم] وقد أمر الله تعالى بلعن الكفار والبراءة منهم والإنكار
على أهل المعاصي وهذا مما لا يختلف فيه شرائع الأنبياء عليهم السلام فدل ذلك على أن
المأمور به من القول الحسن أحد وجهين إما أن يكون ذلك خاصاً في المسلمين ومن لا يستحق
اللعن والنكير وإن كان عاماً فهو الدعاء إلى الله تعالى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
وذلك كله حسن وأخبرنا الله تعالى أنه كان أخذ الميثاق على بني إسرائيل بما ذكر والميثاق
وهو العقد المؤكد إما بوعيد أو بيمين وهو نحو أمر الله الصحابة بمبايعة النبي ﷺ على

شرائطها المذكورة. وقوله تعالى [وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم] يحتمل وجهين أحدهما لا يقتل بعضكم بعضاً كقوله تعالى [ولا تقتلوا أنفسكم] وكذلك إخراجهم من ديارهم وكقوله [وقاتلوا وقتلوا] والآخر أن لا يقتل كل واحد نفسه إما بأن يباشر ذلك كما يفعله الهند وكثير ممن يغلب عليه اليأس من الخلاص عند شدة هو فيها أو بأن يقتل غيره فيقتل به فيكون في معنى قتل نفسه واحتمال اللفظ المعنيين يوجب أن يكون عليهما جميعاً وهذا الذي أخبر الله به من حكم شريعة التوراة كان يكتمه اليهود لما عليهم في ذلك من الوكس ويلزمهم في ذلك من الذم فأطلع الله نبيه عليه وجعله دلالة وحجة عليهم في جحدهم نبوته إذ لم يكن عليه السلام ممن قرأ الكتب ولا عرف ما فيها إلا بإعلام الله تعالى إياه وكذلك جميع ما حكى الله بعد هذه الآية عنهم من قوله [وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا] وسائر ما ذمهم عليه وتوقيفه لهم على ما كانوا يكتمون وتقريعه لهم على ظلمهم وكفرهم وإظهار قبائحهم وجميعه دلالة على نبوته عليه السلام. وقوله تعالى [وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض] دال على أن فداء أساراهم كان واجباً عليهم وكان إخراج فريق منهم من ديارهم محرماً عليهم فإذا أسر بعضهم عدوهم كان عليهم أن يفادوهم فكانوا في إخراجهم كافرين ببعض الكتاب لفعلهم ما حظره الله عليهم وفي مفاداتهم مؤمنين ببعض الكتاب بقيامهم بما أوجبه الله عليهم وهذا الحكم من وجوب مفاداة الأسارى ثابت علينا روى الحجاج بن أرطاة عن الحكم عن جده أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار أن يعقلوا معاقلهم ويفدوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين المسلمين وروى منصور عن شقيق بن سلمة عن أبي موسى الأشعري قال قال رسول الله ﷺ (أطعموا الطعام وأفشوا السلام وعودوا المريض وفكوا العاني) فهذان الخبران يدلان على فكاك الأسير لأن العاني هو الأسير وقد روى عمران بن حصين وسلمة بن الأكوع أن النبي عليه السلام فدى أسارى من المسلمين بالمشركين وروى الثوري عن عبد الله بن شريك عن بشر بن غالب قال سئل الحسين بن علي عليهما السلام على من فداء الأسير قال على الأرض التي يقاتل عنها. قوله تعالى [قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين] روي أن النبي ﷺ

قال لو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا أو لرأوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون رسول الله ﷺ لرجعوا لا يجدون أهلا ولا مالا وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا وقيل في تمني الموت وجهان أحدهما قول ابن عباس أنهم تحدوا بأن يدعوا بالموت على أن الفريقين كان كاذباً وقال أبو العالية وقتادة والربيع بن أنس لما قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى وقالوا نحن أبناء الله وأحباؤه قيل لهم فتمنوا الموت فمن كان بهذه الصفة فالموت خير له من الحياة في الدنيا فتضمنت الآية معنيين أحدهما إظهار كذبهم وتبكيتهم به والثاني الدلالة على نبوة النبي عليه السلام وذلك أنه تحداهم بذلك كما أمر الله تعالى بتحدي النصارى بالمباهلة فلولا علمهم بصدقه ﷺ وكذبهم لسارعوا إلى تمني الموت ولسارعت النصارى إلى المباهلة لا سيما وقد أخبر الفريقين أنهم لو فعلوا ذلك لنزل الموت والعذاب بهم وكان يكون في إظهارهم التمني والمباهلة تكذيب له ودحض لحجته إذا لم ينزل بهم ما أوعدهم فلما أحجموا عن ذلك مع التحدي والوعيد مع سهولة هذا القول دل ذلك على علمهم بصحة نبوته بما عرفوه من كتبهم من نعته وصفته كما قال تعالى [ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم] ففيه دلالة أخرى على صحة نبوته وهو إخبارهم أنهم لا يتمنون الموت مع خفة التمني وسهولته على المتلفظ وسلامة ألسنتهم فكان ذلك بمنزلة لو قال لهم الدلالة على صحة نبوتي أن أحداً منكم لا يمس رأسه مع صحة جوارحه وأنه إن مس أحد منكم رأسه فأنا مبطل فلا يمس أحد منهم رأسه مع شدة عداوتهم له وحرصهم على تكذيبه ومع سلامة أعضائهم وصحة جوارحهم فيعلم بذلك أنه من عند الله تعالى من وجهين أحدهما أن عاقلا لا يتحدى أعداءه بمثله مع علمه بجواز وقوع ذلك منهم والثاني أنه إخبار بالغيب إذ لم يتمن واحد منهم الموت وكون مخبره على ما أخبر به وهذا كقوله حين تحداهم بالقرآن وقرعهم بالإتيان بسورة مثله وإخباره أنهم لا يفعلون بقوله [فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا] فإن قال قائل أنهم لم يتمنوا لأنهم لو تمنوا لكان ذلك ضميراً مغيباً عنه عن الناس وكان يمكنه أن يقول إنكم قد تمنيتم بقلوبكم. قيل له هذا يبطل من وجهين أحدهما أن للتمني صيغة معروفة عند العرب وهو قول القائل ليت الله غفر لي وليت زيداً قدم وما جرى هذا المجرى وهو أحد أقسام الكلام ومتى قال ذلك قائل كان ذلك عندهم متمنياً من غير اعتبار لضميره واعتقاده كقولهم في الخبر والاستخبار والنداء

ونحو ذلك من أقسام الكلام والتحدي بتمني الموت إنما توجه إلى العبارة التي في لغتهم إنها تمن والوجه الآخر أنه يستحيل أن يتحداهم عند الحاجة والتكذيب والتوقيف على علمهم بصحة نبوته وبهتهم ومكابرتهم في أمره فيتحداهم بأن يتمنوا ! ذلك بقلوبهم مع علم الجميع بأن التحدي بالضمير لا يعجز عنه أحد فلا يدل على صحة مقالة ولا فسادها وأن المتحدي بذلك يمكنه أن يقول قد تمنيت بقلبي ذلك ولا يمكن خصمه إقامة الدليل على كذبه وأيضاً فلو انصرف ذلك إلى التمني بالقلب دون العبارة باللسان لقالوا قد تمنينا ذلك بقلوبنا فكانوا مساوين له فيه ويسقط بذلك دلالته على كذبهم وعلى صحة نبوته فلما لم يقولوا ذلك لأنهم لو قالوه لنقل كما لو عارضوا القرآن بأي كلام كان لنقل فعلم أن التحدي وقع بالتمني باللفظ والعبارة دون الضمير والاعتقاد .

باب السحر وحكم الساحر

قال الله تعالى [واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان] إلى آخر القصة قال أبو بكر الواجب أن نقدم القول في السحر لخفائه على كثير من أهل العلم فضلا عن العامة ثم نعقبه بالكلام في حكمه في مقتضى الآية في المعاني والأحكام فنقول إن أهل اللغة يذكرون أن أصله في اللغة لما لطف وخفي سببه والسحر عندهم بالفتح هو الغذاء لخفائه ولطف مجاريه قال لبيد :

أرانا موضعين لأمر غيب ونسحر بالطعام وبالشراب

قيل فيه وجهان نعلل ونخدع كالمسحور والمخدوع والآخر نغذى وأي الوجهين كان فمعناه الخفاء وقال آخر :

فإن تسألينا فيم نحن فإننا عصافير من هذا الأنام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الأول ويحتمل أيضاً أنه أراد بالمسحر أنه ذو سحر والسحر الرئة وما يتعلق بالحلقوم وهذا يرجع إلى معنى الخفاء ومنه قول عائشة توفي رسول الله ﷺ بين سحري ونحري وقوله تعالى [إنما أنت من المسحرين] يعني من المخلوق الذي يطعم ويسقى ويدل عليه قوله تعالى [وما أنت إلا بشر مثلنا] وكقوله تعالى [ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق] ويحتمل أنه ذو سحر مثلنا وإنما يذكر السحر في مثل هذه المواضع لضعف هذه الأجساد ولطافتها ورقتها وبها مع ذلك قوام

الإنسان فمن كان بهذه الصفة فهو ضعيف محتاج وهذا هو معنى السحر فى اللغة ثم نقل هذا الاسم إلى كل أمر خفى سببه وتخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى التمويه والخداع ومتى أطلق ولم يقيد أفاد ذم فاعله وقد أجرى مقيداً فيما يمتدح ويحمد روى (أن من البيان لسحرا) حدثنا عبد الباقى قال حدثنا إبراهيم الحرانى قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا حماد بن زيد عن محمد بن الزبير قال قدم على رسول الله ﷺ الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم وقيس بن عاصم فقال لعمرو خبرنى عن الزبرقان فقال مطاع فى ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم أنى أفضل منه فقال عمرو إنه زمر المروءة ضيق العطن أحمق الأب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيهما أرضانى فقلت أحسن ما علمت واسخطنى فقلت أسوأ ما علمت فقال عليه السلام (إن من البيان لسحرا) وحدثنا إبراهيم الحرانى قال حدثنا مصعب بن عبد الله قال حدثنا مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن ابن عمر قال قدم رجلان فخطب أحدهما فعجب الناس لذلك فقال رسول الله ﷺ (إن من البيان لسحرا) قال وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن يحيى بن فارس قال حدثنا سعيد بن محمد قال حدثنا أبو تميلة قال حدثنا أبو جعفر النحوى عبد الله بن ثابت قال حدثنى صخر بن عبد الله بن بريدة عن أبيه عن جده قال سمعت رسول الله ﷺ يقول (إن من البيان لسحرا وإن من العلم جهلا وإن من الشعر حكما وإن من القول عيالا) قال صعصعة بن صوحان صدق نبى الله أما قوله إن من البيان لسحرا فالرجل يكون عليه الحق وهو ألحن بالحجج من صاحب الحق فيسحر القوم ببيانه فيذهب بالحق وأما قوله من العلم جهلا فيتكلف العالم إلى علمه ما لا يعلمه فيجهله ذلك وأما قوله إن من الشعر حكما فهى هذه الأمثال والمواعظ التى يتعظ بها الناس وأما قوله إن من القول عيالا فعرضك كلامك وحديثك على من ليس من شأنه ولا يريده فسمى النبى عليه السلام بعض البيان سحراً لأن صاحبه يبين أن ينبىء عن حق فيوضحه ويجليه بحسن بيانه بعد أن كان خفيا فهذا من السحر الحلال الذى أقر النبى عليه السلام عمرو بن الأهتم عليه ولم يسخطه منه وروى أن رجلا تكلم بكلام بليغ عند عمر بن عبد العزيز فقال عمر هذا والله السحر الحلال وبين أن يصور الباطل فى صورة الحق ببيانه ويخدع السامعين بتمويهه ومتى أطلق فهو اسم لكل أمر موه باطل لا حقيقة له ولا ثبات

قال الله تعالى [سحروا أعين الناس] يعني موهوا عليهم حتى ظنوا أن حبالهم وعصيهم تسعى وقال [يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى] فأخبر أن ما ظنوه سعياً منها لم يكن سعياً وإنما كان تخييلا وقد قيل إنها كانت عصياً مجوفة قد ملئت زئبقا وكذلك الحبال كانت معمولة من أدم محشوة زئبقا وقد حفروا قبل ذلك تحت المواضع أسرابا وجعلوا آزاجا وملؤها نارا فلما طرحت عليه وحمي الزئبق حركها لأن من شأن الزئبق إذا أصابته النار أن يطير فأخبر الله أن ذلك كان موها على غير حقيقة والعرب تقول لضرب من الحلي مسحور أي موه على من رآه مسحور به عينه فما كان من البيان على حق ويوضحه فهو من السحر الحلال وما كان منه مقصودا به إلى تمويه وخديعة وتصوير باطل في صورة الحق فهو من السحر المذموم فإن قيل إذا كان موضوع السحر التمويه والإخفاء فكيف يجوز أن يسمى ما يوضح الحق وينبىء عنه سحرا وهو إنما أظهر بذلك ما خفي ولم يقصد به إلى إخفاء ما ظهر وإظهاره غير حقيقة قيل له سمي ذلك سحراً من حيث كان الأغلب في ظن السامع أنه لو ورد عليه المعنى بلفظ مستنكر غير مبين لما صادف منه قبولا ولا أصغى إليه ومتى سمع المعنى بعبارة مقبولة عذبة لا فساد فيها ولا استنكار وقد تأتى لها بلفظه وحسن بيانه بما لا يتأتى له الغبي الذي لا بيان له أصغى إليه وسمعه وقبله فسمى استمالته للقلوب بهذا الضرب من البيان سحراً كما يستميل الساحر قلوب الحاضرين إلى ما موه به ولبسه ففي هذا الوجه سمي البيان سحراً لا من الوجه الذي ظننت ويجوز أن يكون إنما سمي البيان سحراً لأن المقتدر على البيان ربما قبح ببيانه بعض ما هو حسن وحسن عنده بعض ما هو قبيح فسماه لذلك سحراً كما سمي ما موه به صاحبه وأظهر على غير حقيقة سحراً قال أبو بكر رحمه الله واسم السحر إنما أطلق على البيان مجازاً لا حقيقة والحقيقة ما وصفنا ولذلك صار عند الإطلاق إنما يتناول كل أمر موه قد قصد به الخديعة والتلبيس وإظهار ما لا حقيقة له ولا ثبات وإذ قد بينا أصل السحر في اللغة وحكمه عند الإطلاق والتقييد فلنقل في معناه في التعارف والضروب التي يشتمل عليها هذا الاسم وما يقصد به كل فريق من منتحليه والغرض الذي يجري إليه مدعوه فنقول وبالله التوفيق إن ذلك ينقسم إلى أنحاء مختلفة فمنها سحر أهل بابل الذين ذكرهم الله تعالى في قوله [يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت] وكانوا قوما صابئين يعبدون الكواكب

السبعة ويسمونها آلهة ويعتقدون أن حوادث العالم كلها من أفعالها وهم معطلة لا يعترفون بالصانع الواحد المبدع للكواكب وجميع أجرام العالم وهم الذين بعث الله تعالى إليهم إبراهيم خليله صلوات الله عليه فدعاهم إلى الله تعالى وحاجهم بالحجاج الذي بهرهم به وأقام عليهم به الحجة من حيث لم يمكنهم دفعه ثم ألقوه في النار فجعلها الله تعالى برداً وسلاماً ثم أمره الله تعالى بالهجرة إلى الشام وكان أهل بابل وإقليم العراق والشام ومصر والروم على هذه المقالة إلى أيام بيوراسب الذي تسميه العرب الضحاك وأن أفريدون وكان من أهل دنباوند استجاش عليه بلاده وكاتب سائر من يطيعه وله قصص طويلة حتى أزال ملكه وأسره وجهال العامة والنساء عندنا يزعمون أن أفريدون حبس بيوراسب في جبل دنباوند العالي على الجبال وأنه حي هناك مقيد وأن السحرة يأتونه هناك فيأخذون عنه السحر وأنه سيخرج فيغلب على الأرض وأنه هو الدجال الذي أخبر به النبي عليه السلام وحذرنا به وأحسبهم أخذوا ذلك عن المجوس وصارت مملكة إقليم بابل للفرس فانتقل بعض ملوكهم إليها في بعض الأزمان فاستوطنوها ولم يكونوا عبدة أوثان بل كانوا موحدين مقرين بالله وحده إلا أنهم مع ذلك يعظمون العناصر الأربعة الماء والنار والأرض والهواء لما فيها من منافع الخلق وأن بها قوام الحيوان وإنما حدثت المجوسية فيهم بعد ذلك في زمان كشتاسب حين دعاه زرادشت فاستجاب له على شرائط وأمور يطول شرحها وإنما غرضنا في هذا الموضع الإبانة عما كانت عليه سحرة بابل ولما ظهرت الفرس على هذا الإقليم كانت تتدين بقتل السحرة وإبادتها ولم يزل ذلك فيهم ومن دينهم بعد حدوث المجوسية فيهم وقبله إلى أن زال عنهم الملك وكانت علوم أهل بابل قبل ظهور الفرس عليهم الحيل والنيرنجيات وأحكام النجوم وكانوا يعبدون أوثانا قد عملوها على أسماء الكواكب السبعة وجعلوا لكل واحد منها هيكلا فيه صنمه ويتقربون إليها بضروب من الأفعال على حسب اعتقاداتهم من موافقة ذلك للكوكب الذي يطلبون منه بزعمهم فعل خير أو شر فمن أراد شيئاً من الخير والصلاح بزعمه يتقرب إليه بما يوافق المشترى من الدخن الرقى والعقد والنفث عليها ومن طلب شيئاً من الشر والحرب والموت والبوار لغيره تقرب بزعمه إلى زحل بما يوافقه من ذلك ومن أراد البرق والحرق والطاعون تقرب بزعمه إلى المريخ بما يوافقه من ذلك من ذبح

بعض الحيوانات وجميع تلك الرقى بالنبطية تشتمل على تعظيم تلك الكواكب إلى ما يريدون من خير أو شر ومحبة وبغض فيعطيهم ما شاءوا من ذلك فيزعمون أنهم عند ذلك يفعلون ما شاءوا في غيرهم من غير مماسة ولا ملامسة سوى ما قدموه من القربات للكوكب الذي طلبوا ذلك منه فمن العامة من يزعم أنه يقلب الإنسان حمارا أو كلبا ثم إذا شاء أعاده ويركب البيضة والمكنسة والخابية ويطير في الهواء فيمضي من العراق إلى الهند وإلى ما شاء من البلدان ثم يرجع من ليلته وكانت عوامهم تعتقد ذلك لأنهم كانوا يعبدون الكواكب وكل ما دعا إلى تعظيمها اعتقدوه وكانت السحرة تحتال في خلال ذلك بحيل تموه بها على العامة إلى اعتقاد صحته بأن يزعم أن ذلك لا ينفذ ولا ينتفع به أحد ولا يبلغ ما يريد إلا من اعتقد صحة قولهم وتصديقهم فيما يقولون ولم تكن ملوكهم تعترض عليهم في ذلك بل كانت السحرة عندها بالمحل الأجل لما كان لها في نفوس العامة من محل التعظيم والإجلال ولأن الملوك في ذلك الوقت كانت تعتقد ما تدعيه السحرة للكواكب إلى أن زالت تلك الممالك ألا ترى أن الناس في زمن فرعون كانوا يتبارون بالعلم والسحر والحيل والمخاريق ولذلك بعث إليهم موسى عليه السلام بالعصا والآيات التي علمت السحرة أنها ليست من السحر في شيء وأنها لا يقدر عليها غير الله تعالى فلما زالت تلك الممالك وكان من ملكهم بعد ذلك من الموحدين يطلبونهم ويتقربون إلى الله تعالى بقتلهم وكانوا يدعون عوام الناس وجهالهم سرا كما يفعله الساعة كثير ممن يدعي ذلك مع النساء والأحداث الأغمار والجهال الحشو وكانوا يدعون من يعملون له ذلك إلى تصديق قولهم والاعتراف بصحته والمصدق لهم بذلك يكفر من وجوه أحدها التصديق بوجوب تعظيم الكواكب وتسميتها آلهة والثاني اعترافه بأن الكواكب تقدر على ضره ونفعه والثالث أن السحرة تقدر على مثل معجزات الأنبياء عليهم السلام فبعث الله إليهم ملكين يبينان للناس حقيقة ما يدعون وبطلان ما يذكرون ويكشفان لهم ما به يموهون ويخبرانهم بمعاني تلك الرقى وأنها شرك وكفر وبحيلهم التي كانوا يتوصلون بها إلى التمويه على العامة ويظهرون لهم حقائقها وينهونهم عن قبولها والعمل بها بقوله [إنما نحن فتنة فلا تكفر] فهذا أصل سحر بابل ومع ذلك فقد كانوا يستعملون سائر وجوه السحر والحيل التي نذكرها ويموهون بها على العامة ويعزونها إلى فعل الكواكب لئلا يبحث

عنها ويسلمها لهم فن ضروب السحر كثير من التخييلات التي مظهرها على خلاف حقائقها فمنها مايعرفه الناس بجريان العادة بها وظهورها ومنها مايخفى ويلطف ولا يعرف حقيقته ومعنى باطنه إلا من تعاطى معرفة ذلك لأن كل علم لابد أن يشتمل على جلى وخفى وظاهر وغامض فالجلى منه يعرفه كل من رآه وسمعه من العقلاء والغامض الخفى لا يعرفه إلا أهله ومن تعاطى معرفته وتكلف فعله البحث عنه وذلك نحو مايتخيل راكب السفينة إذا سارت في النهر فيرى أن الشط بما عليه من النخل والبنيان سائر معه وكما يرى القمر في مهب الشمال يسير للغيم في مهب الجنوب وكدوران الدوامة فيها الشامة فيراها كالطوق المستدير في أرجائها وكذلك يرى هذا في الرحى إذا كانت سريعة الدوران وكالعود في طرفه الجمرة إذا أداره مديره رأى إذاً تلك النار التي في طرفه كالطوق المستدير وكالعنبة التي يراها في قدح فيه ماء كالخوخة والإجاصة عظماً وكالشخص الصغير يراه في الضباب عظيماً جسيماً وكبخار الأرض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيماً فإذا فارقته وارتفعت صغرت وكما يرى المردى في الماء منكسراً أو معوجاً وكما يرى الخاتم إذا قربته من عينك في سعة حلقة السوار ونظائر ذلك كثيرة من الأشياء التي تتخيل على غير حقائقها فيعرفها عامة الناس ومنها مايلطف فلا يعرفه إلا من تعاطاه وتأمله كخيط السحارة الذي يخرج مرة أحمر ومرة أصفر ومرة أسود ومن لطيف ذلك ودقيقه ما يفعله المشعوذون من جهة الحركات وإظهار التخييلات التي تخرج على غير حقائقها حتى يريك عصفوراً معه أنه قد ذبحه ثم يريكه وقد طار بعد ذبحه وإبانة رأسه وذلك لخفة حركته والمذبوح غير الذي طار لأنه يكون معه اثنان قد خبأ أحدهما وأظهر الآخر ويخبأ لخفة الحركة المذبوح ويظهر الذي نظيره ويظهر أنه قد ذبح إنساناً وأنه قد بلع سيفاً معه وأدخله في جوفه وليس لشيء منه حقيقة ومن نحو ذلك ما يفعله أصحاب الحركات للصور المعمولة من صفر أو غيره فيرى فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وينصرف بحيل قد أعدت لذلك وكفارس من صفر على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب بالبوق من غير أن يمسه أحد ولا يتقدم إليه وقد ذكر الكلبي أن رجلا من الجند خرج ببعض نواحي الشام متصيداً ومعه كلب له وغلام فرأى ثعلباً فأغرى به الكلب فدخل الثعلب ثقباً في تل هناك ودخل الكلب خلفه فلم يخرج فأمر الغلام أن يدخل فدخل وانتظره

صاحبه فلم يخرج فوقف متهيئاً الدخول فمر به رجل فأخبره بشأن الثعلب والكلب والغلام وأن واحداً منهم لم يخرج وأنه متأهب للدخول فأخذ الرجل بيده فأدخله إلى هناك فمضيا إلى سرب طويل حتى أفضى بهما إلى بيت قد فتح له ضوء من موضع ينزل إليه بمرقاتين فوقف به على المرقاة الأولى حتى أضاء البيت حيناً ثم قال له أنظر فنظر فإذا الكلب والرجل والثعلب قتلى وإذا في صدر البيت رجل واقف مقنع في الحديد وفي يده سيف فقال له الرجل أترى هذا لو دخل إليه هذا المدخل ألف رجل لقتلهم كلهم فقال وكيف قال لأنه قد رتب وهندم على هيئة متى وضع الإنسان رجله على المرقاة الثانية للنزول تقدم الرجل المعمول في الصدر فضربه بالسيف الذي في يده فإياك أن تنزل إليه فقال فكيف الحيلة في هذا قال ينبغي أن تحفر من خلفه سرباً يفضي بك إليه فإن وصلت إليه من تلك الناحية لم يتحرك فاستأجر الجندي أجراء وصناعاً حتى حفروا سرباً من خلف البيت فأفضوا إليه فلم يتحرك وإذا رجل معمول من صفر أو غيره قد ألبس السلاح وأعطي السيف فقلعه ورأى باباً آخر في ذلك البيت ففتحه فإذا هو قبر لبعض الملوك ميت على سرير هناك وأمثال ذلك كثيرة جداً ومنها الصور التي يصورها مصوروا الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بين الإنسان وبينها ومن لم يتقدم له علم أنها صورة لا يشك في أنها إنسان وحتى تصورها ضاحكة أو باكية وحتى يفرق فيها بين الضحك من الخجل والسرور وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف أمور التخاييل وخفيها وما ذكرناه قبل من جليها وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب على النحو الذي بينا من حيلهم في العصي والحبال والذي ذكرناه من مذاهب أهل بابل في القديم وسحرهم ووجوه حيلهم بعضه سمعناه من أهل المعرفة بذلك وبعضه وجدناه في الكتب قد نقلت حديثاً من النبطية إلى العربية منها كتاب في ذكر سحرهم وأصنافه ووجوهه وكلها مبنية على الأصل الذي ذكرناه من قربانات الكواكب وتعظيمها وخرافات معها لا تساوي ذكرها ولا فائدة فيها وضرب آخر من السحر وهو ما يدعونه من حديث الجن والشياطين وطاعتهم لهم بالرقى والعزائم ويتوصلون إلى ما يريدون من ذلك بتقدمه أمور ومواطأة قوم قد أعدوهم لذلك وعلى ذلك كان يجري أمر الكهان من العرب في الجاهلية وكانت أكثر مخارق الحلاج من باب المواطآت ولولا أن هذا الكتاب لا يحتمل استقصاء ذلك لذكرت منها

مايوقف على كثير من مخاريقه ومخاريق أمثاله وضرر أصحاب العزائم وفتنتهم على الناس غير يسير وذلك أنهم يدخلون على الناس من باب أن الجن إنما تطيعهم بالرقى التى هى أسماء الله تعالى فإنهم يجيبون بذلك من شاؤا ويخرجون الجن لمن شاؤا فتصدقهم العامة على اغترار بما يظهرون من انقياد الجن لهم بأسماء الله تعالى التى كانت تطيع بها سليمان بن دواد عليه السلام وأنهم يخبرونهم بالخبايا وبالسرق وقد كان المعتضد بالله مع جلالته وشهامته ووفور عقله اغتر بقول هؤلاء وقد ذكره أصحاب التواريخ وذلك أنه كان يظهر فى داره التى كان يخلو فيها بنسائه وأهله شخص فى يده سيف فى أوقات مختلفة وأكثره وقت الظهر فإذا طلب لم يوجد ولم يقدر عليه ولم يوقف له على أثر مع كثرة التفتيش وقد رآه هو بعينه مرارا فأهمته نفسه ودعا بالمعزمين فحضروا وأحضروا معهم رجالا ونساء وزعموا أن فيهم مجانين وأصحاء فأمر بعض رؤسائهم بالعزيمة فعزم على رجل منهم زعم أنه كان صحيحاً فجن وتخبط وهو ينظر إليه وذكروا له أن هذا غاية الحذق بهذه الصناعة إذا طاعته الجن فى تخبيط الصحيح وإنما كان ذلك من العزم بمواطأة منه لذلك الصحيح على أنه متى عزم عليه جنن نفسه وخبط فجاز ذلك على المعتضد فقامت نفسه منه وكرهه إلا أنه سألهم عن أمر الشخص الذى يظهر فى داره فمخرقوا عليه بأشياء علقوا قلبه بها من غير تحصيل لشىء من أمر ماسألهم عنه فأمرهم بالانصراف وأمر لكل واحد منهم ممن حضر بخمسة دراهم ثم تحرز المعتضد بغاية ما أمكنه وأمر بالاستيثاق من سور الدار حيث لا يمكن فيه حيلة من تسلق ونحوه وبطحت فى أعلى السور خوابى لئلا يحتال بإلقاء المعاليق التى يحتال بها اللصوص ثم لم يوقف لذلك الشخص على خبر إلا ظهوره له الوقت بعد الوقت إلى أن توفى المعتضد وهذه الخوابى المبطوحة على السور وقد رأيتها على سور الثريا التى بناها المعتضد فسألت صديقاً لى كان قد حجب للمقتدر بالله عن أمر هذا الشخص وهل تبين أمره فذكر لى أنه لم يوقف على حقيقة هذا الأمر إلا فى أيام المقتدر وأن ذلك الشخص كان خادماً أبيض يسمى يقق وكان يميل إلى بعض الجوارى اللاتى فى داخل دور الحرم وكان قد اتخذ لحى على ألوان مختلفة وكان إذا لبس بعض تلك اللحى لا يشك من رآه أنها لحيته وكان يلبس فى الوقت الذى يريده لحية منها ويظهر فى ذلك الموضع وفى يده سيف أو غيره من السلاح حيث يقع نظر المعتضد فإذا طلب دخل بين

الشجر الذى فى البستان أو فى بعض تلك الممرات أو العطفات فإذا غاب عن أبصار طالبيه نزع اللحية وجعلها فى كمه أو حزته ويبقى السلاح معه كأنه بعض الخدم الطالبين للشخص ولا يرتابون به ويسألونه هل رأيت فى هذه الناحية أحداً فإنا قد رأيناه صار إليها فيقول ما رأيت أحداً وكان إذا وقع مثل هذا الفزع فى الدار خرجت الجوارى من داخل الدور إلى هذا الموضع فيرى هو تلك الجارية ويخاطبها بما يريد وإنما كان غرضه مشاهدة الجارية وكلامها فلم يزل دأبه إلى أيام المقتدر ثم خرج إلى البلدان وصار إلى طرسوس وأقام بها إلى أن مات وتحدثت الجارية بعد ذلك بحديثه ووقف على احتياله فهذا خادم قد احتال بمثل هذه الحيلة الخفية التى لم يهتد لها أحد مع شدة عناية المعتضد به وأعياه معرفتها والوقوف عليها ولم تكن صناعته الحيل والمخاريق فما ظنك بمن قد جعل هذا صناعة ومعاشاً وضرب آخر من السحر وهو السعى بالنميمة والوشاية بها والبلاغات والإفساد والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك عام شائع فى كثير من الناس وقد حكى أن امرأة أرادت إفساد ما بين زوجين فصارت إلى الزوجة فقالت لها إن زوجك معرض وقد سحر وهو مأخوذ عنك وسأسحره لك حتى لا يريد غيرك ولا ينظر إلى سواك ولكن لا بد أن تأخذى من شعر حلقه بالموسى ثلاث شعرات إذا نام وتعطينيها فإن بها يتم الأمر فاغترت المرأة بقولها وصدقتها ثم ذهبت إلى الرجل وقالت له إن امرأتك قد علقت رجلا وقد عزمت على قتلك وقد وقفت على ذلك من أمرها فأشفقت عليك ولزمنى نصحك فتيقظ ولا تغتر فإنها عزمت على ذلك بالموسى وستعرف ذلك منها فما فى أمرها شك فتناوم الرجل فى بيته فلما ظنت امرأته أنه قد نام عمدت إلى موسى حاد وهوت به لتحلق من حلقه ثلاث شعرات ففتح الرجل عينه فرآها وقد أهوت بالموسى إلى حلقه فلم يشك فى أنها أرادت قتله فقام إليها فقتلها وقتل وهذا كثير لا يحصى
وضرب آخر من السحر وهو الاحتيال فى إطعامه بعض الأدوية المبلدة المؤثرة فى العقل والدخن المسدرة المسكرة نحو دماغ الحمار إذا طعمه إنسان تبلد عقله وقلت فطنته مع أدوية كثيرة هى مذكورة فى كتب الطب ويتوصلون إلى أن يجعلوه فى طعام حتى يأكله فتذهب فطنته ويجوز عليه أشياء مما لو كان تام الفطنة لأنكرها فيقول الناس إنه مسحور وحكمة كافية تبين لك أن هذا كله مخاريق وحيل لا حقيقة لما يدعون لها أن

الساحر والمعزم لو قدرا على ما أدعياه من النفع والضرر من الوجوه التى يدعون وأمكنهما الطيران والعلم بالغيوب وأخبار البلدان النائية والخبيئات والسرق والإضرار بالناس من غير الوجوه التى ذكرنا لقدروا على إزالة الممالك واستخراج الكنوز والغلبة على البلدان بقتل الملوك بحيث لا يبدأهم مكروه ولما مسهم السوء ولا امتنعوا عمن قصدهم بمكروه ولاستغنوا عن الطلب لما فى أيدى الناس فإذا لم يكن كذلك وكان المدعون لذلك أسوأ الناس حالا وأكثرهم طمعاً واحتيالا وتوصلا لأخذ دراهم الناس وأظهرهم فقراً وإملاقا علمت أنهم لا يقدرون على شيء من ذلك ورؤساء الحشو والجهال من العامة من أسرع الناس إلى التصديق بدعاوي السحرة والمعزمين وأشدهم نكيراً على من جحدها ويروون فى ذلك أخباراً مفتعلة متخرصة يعتقدون صحتها كالحديث الذي يروون أن امرأة أتت عائشة فقالت إنى ساحرة فهل لى توبة فقالت وما سحرك قالت سرت إلى الموضع الذى فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لى يا أمة الله لا تختارى عذاب الآخرة بأمر الدنيا فأبيت فقالا لى اذهبي فبولى على ذلك الرماد فذهبت لأبول عليه ففكرت فى نفسى فقلت لا فعلت وجئت إليهما فقلت قد فعلت فقالا ما رأيت فقلت ما رأيت شيئاً فقالا ما فعلت اذهبي فبولى عليه فذهبت وفعلت فرأيت كأن فارساً قد خرج من فرجى مقنعاً بالحديد حتى صعد إلى السماء فجئتهما فأخبرتهما فقالا ذلك إيمانك خرج عنك وقد أحسنت السحر فقلت وما هو فقالا لا تريدين شيئاً فتصوريه وهمك إلا كان فصورت فى نفسي حباً من حنطة فإذا أنا بالحب فقلت له انزرع فانزرع وخرج من ساعته سنبلا فقلت له انطحن واختبز إلى آخر الأمر حتى صار خبزاً وإنى كنت لا أصور فى نفسى شيئاً إلا كان فقالت لها عائشة ليست لك توبة فيروى القصاص والمحدثون الجهال مثل هذا للعامة فتصدقه وتستعيده وتسأله أن يحدثها بحديث ساحرة ابن هبيرة فيقول لها إن ابن هبيرة أخذ ساحرة فأقرت له بالسحر فدعا الفقهاء فسألهم عن حكمها فقالوا القتل فقال ابن هبيرة لست اقتلها إلا تغريقاً قال فأخذ رحى البزر فشدها فى رجلها وقذفها فى الفرات فقامت فوق الماء مع الحجر فجعلت تنحدر مع الماء فخافوا أن تفوتهم فقال ابن هبيرة من يمسكها وله كذا وكذا فرغب رجل من السحرة كان حاضراً فيما بذله فقال اعطونى قدح زجاج فيه ماء فجاؤه به فقعد على القدح ومضى إلى الحجر فشق الحجر

بالقدح فتقطع الحجر قطعة قطعة فعرفت الساحرة فيصدقونه ومن صدق هذا فليس يعرف النبوة ولا يأمن أن تكون معجزات الأنبياء عليهم السلام من هذا النوع وأنهم كانوا سحرة وقال الله تعالى [ولا يفلح الساحر حيث أتى] وقد أجازوا من فعل الساحر ما هو أطم من هذا وأفظع وذلك أنهم زعموا أن النبي عليه السلام سحر وأن السحر عمل فيه حتى قال فيه أنه يتخيل لي أني أقول الشيء وأفعله ولم أقله ولم أفعله وأن امرأة يهودية سحرته في جف طلعة ومشط ومشاقة حتى أتاه جبريل عليه السلام فأخبره أنها سحرته في جف طلعة وهو تحت راعوفة البئر فاستخرج وزال عن النبي عليه السلام ذلك العارض وقد قال الله تعالى مكذباً للكفار فيما ادعوه من ذلك النبي ﷺ فقال جل من قائل [وقال الظالمون أن تتبعون إلا رجلا مسحوراً] ومثل هذه الأخبار من وضع الملحدين تعلباً بالحشو الطغام واستجراراً لهم إلى القول بإبطال معجزات الأنبياء عليهم السلام والقدح فيها وأنه لا فرق بين معجزات الأنبياء وفعل السحرة وأن جميعه من نوع واحد والعجب ممن يجمع بين تصديق الأنبياء عليهم السلام وإثبات معجزاتهم وبين التصديق بمثل هذا من فعل السحرة مع قوله تعالى [ولا يفلح الساحر حيث أتى] فصدق هؤلاء من كذبه الله وأخبر ببطلان دعواه وانتحاله وجائز أن تكون المرأة اليهودية بجهلها فعلت ذلك ظناً منها بأن ذلك يعمل في الأجساد وقصدت به النبي عليه السلام فأطلع الله نبيه على موضع سرها وأظهر جهلها فيما ارتكبت وظنت ليكون ذلك من دلائل نبوته لا أن ذلك ضره وخلط عليه أمره ولم يقل كل الرواة أنه اختلط عليه أمره وإنما هذا اللفظ زيد في الحديث ولا أصل له . والفرق بين معجزات الأنبياء وبين ما ذكرنا من وجوه التخييلات أن معجزات الأنبياء عليهم السلام هي على حقائقها وبواطنها كظواهرها وكلما تأملتها ازددت بصيرة في صحتها ولو جهد الخلق كلهم على مضاهاتها ومقابلتها بأمثالها ظهر عجزهم عنها ومخاريق السحرة وتخييلاتهم إنما هي ضرب من الحيلة والتلطف لإظهار أمور لا حقيقة لها وما يظهر منها على غير حقيقتها يعرف ذلك بالتأمل والبحث ومتى شاء شاء أن يتعلم ذلك بلغ فيه مبلغ غيره ويأتي بمثل ما أظهره سواه . قال أبو بكر قد ذكرنا في معنى السحر وحقيقته ما يقف الناظر على جملته وطريقته ولو استقصينا ذلك من وجوه الحيل لطال واحتجنا إلى استئناف كتاب لذلك وإنما الغرض

فى هذا الموضع بيان معنى السحر وحكمه والآن حيث انتهى بنا القول إلى ذكر قول الفقهاء فيه وما تضمنته الآية من حكمه وما يجرى على مدعى ذلك من العقوبات على حسب منازلهم فى عظم المأثم وكثرة الفساد والله أعلم بالصواب .

باب اختلاف الفقهاء فى حكم الساحر وقول السلف فيه

حدثنا عبد الباقى حدثنا عثمان بن عمر الضبى قال حدثنا عبد الرحمن بن رجاء قال أخبرنا إسرائيل عن أبى إسحق عن هبيرة عن عبد الله قال من أتى كاهناً أو عرافاً أو ساحراً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله على محمد عليه السلام وروى عبد الله عن نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتها فوجدوا سحرها واعترفت بذلك فأمرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ ذلك عثمان فأنكره فأتاه ابن عمر فأخبره أمرها وكان عثمان إنما أنكر ذلك لأنها قتلت بغير أذنه وذكر ابن عيينة عن عمرو بن دينار أنه سمع بجالة يقول كنت كاتباً لجزى بن معاوية فأتى كتاب عمر أن اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر وروى أبو عاصم عن الأشعث عن الحسن قال يقتل الساحر ولا يستتاب وروى المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب أن عمر بن الخطاب أخذ ساحراً فدفنه إلى صدره ثم تركه حتى مات وروى سفيان عن عمرو عن سالم بن أبى الجعد قال كان قيس ابن سعد أميراً على مصر فجعل يفشو سره فقال من هذا الذى يفشى سرى فقالوا ساحر ههنا فدعاه فقال له إذا نشرت الكتاب علمنا مافيه فأما مادام مختوماً فليس نعلمه فأمر به فقتل وروى أبو إسحق الشيبانى عن جامع بن شداد عن الأسود بن هلال قال قال على بن أبى طالب عليه السلام إن هؤلاء العرافين كهان العجم فمن أتى كاهناً يؤمن له بما يقول فهو برىء مما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام وروى مبارك عن الحسن أن جندبا قتل ساحراً وروى يونس عن الزهرى قال يقتل ساحر المسلمين ولا يقتل ساحر أهل الكتاب لأن النبى ﷺ سحره رجل من اليهود يقال له ابن أعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلهما وعن عمر بن عبد العزيز قال يقتل الساحر . قال أبو بكر اتفق هؤلاء السلف على وجوب قتل الساحر ونص بعضهم على كفره واختلف فقهاء الأمصار فى حكمه على مانذكره فروى ابن شجاع عن الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أنه قال فى الساحر يقتل إذا علم أنه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله إنى أترك السحر وأتوب منه

فإذا أقر أنه ساحر فقد حل دمه وإن شهد عليه شاهدان أنه ساحر فوصفوا ذلك بصفة يعلم أنه سحر قتل ولا يستتاب وإن أقر فقال كنت أسحر وقد تركت منذ زمان قبل منه ولم يقتل وكذلك لو شهد عليه أنه كان مرة ساحراً وأنه ترك منذ زمان لم يقتل إلا أن يشهدوا أنه الساعة ساحر وأقر بذلك فيقتل وكذلك العبد المسلم والذمي والحر الذمي من أقر منهم أنه ساحر فقد حل دمه فيقتل ولا يقبل توبته وكذلك لو شهد على عبد أو ذمي أنه ساحر ووصفوا ذلك بصفة يعلم أنه سحر لم يقبل توبته ويقتل وإن أقر العبد أو الذمي أنه كان ساحراً وترك ذلك منذ زمان قبل ذلك منه وكذلك لو شهدوا عليه أنه كان مرة ساحراً ولم يشهدوا أنه الساعة ساحر لم يقتل وأما المرأة فإذا شهدوا عليها أنها ساحرة أو أقرت بذلك لم تقتل وحبست وضربت حتى يستيقن لهم تركها للسحر وكذلك الأمة والذمية إذا شهدوا أنها ساحرة أو أقرت بذلك لم تقتل وحبست حتى يعلم منها ترك ذلك كله وهذا كله قول أبي حنيفة قال ابن شجاع فحكم في الساحر والساحرة حكم المرتد والمرتدة إلا أن يجيء فيقر بالسحر أو يشهد عليه بذلك أنه عمله فإنه جعل ذلك بمنزلة الثبات على الردة وحكى محمد بن شجاع عن أبي علي الرازي قال سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر قد جمع مع كفره السعي في الأرض بالفساد والساعي بالفساد إذا قتل قتل قال فقلت لأبي يوسف ما الساحر قال الذي يقتص له من العمل مثل ما فعلت اليهود بالنبي عليه الصلاة والسلام وبما جاءت به الأخبار إذا أصاب به قتلا فإذا لم يصب به قتلا لم يقتل لأن لبيد بن الأعصم سحر رسول الله ﷺ فلم يقتله إذ كان لم يصب به قتلا قال أبو بكر ليس فيما ذكر بيان معنى السحر الذي يستحق فاعله القتل ولا يجوز أن يظن بأبي يوسف أنه اعتقد في السحر ما يعتقده الحشو من إيصالهم الضرر إلى المسحور من غير مماسة ولا سقي دواء وجائز أن يكون سحر اليهود للنبي ﷺ على جهة إرادتهم التوصل إلى قتله بإطعامه وأطلعه الله تعالى على ما أرادوا كما سمته زينب اليهودية في الشاة المسمومة فأخبرته الشاة بذلك فقال إن هذه الشاة لتخبرني أنها مسمومة قال أبو مصعب عن مالك في المسلم إذا تولى عمل السحر قتل ولا يستتاب لأن المسلم إذا ارتد باطناً لم تعرف توبته بإظهاره الإسلام قال إسماعيل ابن إسحق فأما ساحر أهل الكتاب فإنه لا يقتل عند مالك إلا أن يضر المسلمين فيقتل

لنقض العهد وقال الشافعی إذا قال الساحر أنا أعمل عملا لأقتل فأخطیء وأصیب وقد مات هذا الرجل من عملی ففیه الدیة وإن قال عملی یقتل المعمول به وقد تعمدت قتله قتل به قوداً وإن قال مرض منه ولم یمت أقسم أولیاؤه لمات منه ثم تکون الدیة قال أبو بکر فلم یجعل الشافعی الساحر کافراً بسحره وإنما جعله جانیاً کسائر الجناة وما قدمنا من قول السلف یوجب أن یکون مستحقاً للقتل باستحقاق سمة السحر فدل ذلک علی أنهم رأوه کافراً وقول الشافعی فی ذلک خارج عن قول جمیعهم یعتبر أحد منهم قتله لغیره بعمله السحر فی إیجاب قتله قال أبو بکر وقد بینا فیما سلف معانی السحر وضروبه وأما الضرب الأول الذی ذکرنا من سحر أهل بابل فی القدیم ومذاهب الصابئین فیه وهو الذی ذکر الله تعالی فی قوله [وما أنزل علی الملکین] فیما یری والله أعلم فإن القائل به والمصدق به والعامل به کافر وهو الذی قال أصحابنا فیه عندی أنه لا یستتاب والدلیل علی أن المراد بالآیة هذا الضرب من السحر ما حدثنا عبد الباقی بن قانع قال حدثنا نظیر قال حدثنا أبو بکر بن أبی شیبة قال حدثنا یحیی بن سعید القطان عن عبید الله بن الأخنس قال حدثنا الولید بن عبد الله عن یوسف بن ماهك عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من السحر وهذا یدل علی معنیین أحدهما أن المراد بالآیة هو السحر الذی نسبه عاملوه إلی النجوم وهو الذی ذکرناه من سحر أهل بابل والصابئین لأن سائر ضروب السحر الذی ذکرنا لیس لها تعلق بالنجوم عند أصحابها والثانی أن إطلاق لفظ السحر المذموم یتناول هذا الضرب منه وهذا یدل علی أن التعارف عند السلف من السحر هو هذا الضرب منه ومما یدعی فیه أصحابها المعجزات وإن لم یعلقوا ذلک بفعل النجوم دون غیرها من الوجوه التی ذکرنا وأنه هو المقصود بقتل فاعله إذ لم یفرقوا فیه بین عامل السحر بالأدویة والتمیمة والسعایة والشعوذة وبین غیره ومعلوم عند الجمیع أن هذه الضروب من السحر لا توجب قتل فاعلها إذا لم یدع فیه معجزة لا یمکن العباد فعلها فدل ذلک علی أن إیجابهم قتل الساحر إنما کان لمن ادعی بسحره معجزات لا یجوز وجود مثلها إلا من الأنبیاء علیهم السلام دلالة علی صدقهم وذلک ینقسم إلی معنیین أحدهما ما بدأنا بذکره من سحر أهل بابل والآخر ما یدعیه المعزمون وأصحاب النیرنجیات من خدمة الشیاطین لهم والفریقان جمیعاً کافران أما الفریق الأول فلان فی

سحره تعظيم الكواكب واعتقادها آلهة وأما الفريق الثانى فلأنها وإن كانت معترفة بالله ورسوله ﷺ فإنها حيث أجازت أن تخبرها الجن بالغيوب وتقدر على تغيير فنون الحيوان والطيران فى الهواء والمشى على الماء وما جرى مجرى ذلك فقد جوزت وجود مثل أعلام الأنبياء عليهم السلام مع الكذابين المتخرصين ومن كان كذلك فإنه لا يعلم صدق الأنبياء عليهم السلام لتجويزه كون مثل هذه الأعلام مع غيرهم فلا يأمن من أن يكون جميع من ظهرت على يده متخرصاً كذاباً فإنما كفر هذه الطائفة من هذا الوجه وهو جهله بصدق الأنبياء عليهم السلام والأظهر من أمر الساحر الذى رأت الصحابة قتله من غير بحث منهم عن حاله ولا بيان لمعانى سحره أنه الساحر المذكور فى قوله تعالى [يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين] وهو الساحر الذى بدأنا بذكره عند ذكرنا ضروب السحر وهو سحر أهل بابل فى القديم وعسى أن يكون هو الأغلب الأعم فى ذلك الوقت ولا يبعد أن يكون فى ذلك الوقت من يتعاطى سائر ضروب السحر الذى ذكرنا وكانوا يجرون فى دعواهم الأخبار بالغيوب وتغيير صور الحيوان على منهاج سحرة بابل وكذلك كهان العرب يشمل الجميع اسم الكفر لظهور هذه الدعاوى منهم وتجويزهم مضاهاة الأنبياء فى معجزاتهم وعلى أى وجه كان معنى السحر عند السلف فإنه لم يحك عن أحد إيجاب قتل الساحر من طريق الجناية على النفوس بل إيجاب قتله باعتقاده عمل السحر من غير اعتبار منهم لجنايته على غيره فأما ما يفعله المشعوذون وأصحاب الحركات والخفة بالأيدى وما يفعله من يتعاطى ذلك بسقى الأدوية المبلدة للعقل أو السموم القاتلة ومن يتعاطى ذلك بطريق السعى بالنمائم والوشاية والتضريب والإفساد فإنهم إذا اعترفوا بأن ذلك حيل ومخاريق حكم من يتعاطى مثلها من الناس لم يكن كافراً وينبغى أن يؤدب ويزجر عن ذلك والدليل على أن الساحر المذكور فى الآية مستحق لاسم الكفر قوله تعالى [واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان] أى على عهد سليمان روى ذلك عن المفسرين وقوله تتلوا معناه تخبر وتقرأ ثم قوله تعالى [وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا] يدل على أن ما أخبرت به الشياطين وادعته من السحر على سليمان كان كفراً فنفاه الله عن سليمان وحكم بكفر الشياطين الذين تعاطوه وعملوه ثم عطف على ذلك قوله تعالى [وما أنزل على الملكين ببابل هاروت

وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر] فأخبر عن الملكين
أنهما يقولان لمن يعلمانه ذلك لا تكفر بعمل هذا السحر واعتقاده فثبت أن ذلك كفر
إذا عمل به واعتقده ثم قال [ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق] يعنى والله
أعلم من استبدل السحر بدين الله ماله فى الآخرة من خلاق يعنى من نصيب ثم قال [ولبئس
ماشروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا
يعلمون] فجعل ضد هذا الإيمان فعل السحر لأنه جعل الإيمان فى مقابلة فعل السحر
وهذا يدل على أن الساحر كافر وإذا ثبت كفره فإن كان مسلماً قبل ذلك أو قد ظهر منه
الإسلام فى وقت كفره بفعل السحر فاستحق القتل بقوله عليه السلام (من بدل دينه
فاقتلوه) وإنما قال أبو حنيفة ولا نعلم أحداً من أصحابنا خالفه فيما ذكره الحسن عنه أنه
يقتل ولا يستتاب فأما ماروى عن أبى يوسف فى فرق أبى حنيفة بين الساحر وبين
المرتدين فإن الساحر قد جمع إلى كفره السعى بالفساد فى الأرض فإن قال قائل فأنت
لا تقتل الخناق والمحاربين إلا إذا قتلوا فهلا قلت مثله فى الساحر قيل له يفترقان من جهة
أن الخناق والمحارب لم يكفرا قبل القتل ولا بعده فلم يستحقا القتل إذ لم يتقدم منهما
سبب يستحقان به القتل وأما الساحر فقد كفر بسحره قتل به أو لم يقتل فاستحق القتل
بكفره ثم لما كان مع كفره ساعياً فى الأرض بالفساد كان وجوب قتله حداً فلم يسقط
بالتوبة كالمحارب إذا استحق القتل لم يسقط ذلك عنه بالتوبة فهو مشبه للمحارب الذى
قتل فى أن قتله حد لا تزيله عنه التوبة ويفارق المرتد من جهة أن المرتد يستحق القتل
بإقامته على الكفر فحسب فمتى انتقل عنه زال عنه الكفر والقتل ولما وصفنا من ذلك
لم يفرقوا بين الساحر من أهل الذمة ومن المسلمين كما لا يختلف حكم المحارب من أهل الذمة
والإسلام فيما يستحقونه بالمحاربة ولذلك لم تقتل المرأة الساحرة لأن المرأة من المحاربين
عندهم لا تقتل حداً وإنما تقتل قوداً ووجه آخر لقول أبى حنيفة فى ترك استتابة الساحر
وهو ماذكره الطحاوى قال حدثنا سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبى يوسف فى نوادر
ذكرها عنه أدخلها فى أماليه عليهم قال قال أبو حنيفة اقتلوا الزنديق سراً فإن توبته
لا تعرف ولم يحك أبو يوسف خلافه ويصح بناء مسئلة الساحر عليه لأن الساحر يكفر
سراً فهو بمنزلة الزنديق فالواجب أن لا تقبل توبته فإن قيل فعلى هذا ينبغى أن لا يقتل

الساحر من أهل الذمة لأن كفره ظاهر وهو غير مستحق للقتل لأجل الكفر ، قيل له الكفر الذي أقررناه عليه هو ما أظهره لنا وأما الكفر الذي صار إليه بسحره فإنه غير مقر عليه ولم نعطه الذمة على إقراره عليه ألا ترى أنه لو سألنا إقراره على السحر بالجزية لم نجبه إليه ولم نجز إقراره عليه ولا فرق بينه وبين الساحر من أهل الملة وأيضاً فلو أن الذمي الساحر لم يستحق القتل بكفره لاستحقه بسعيه في الأرض بالفساد كالمحاربين على النحو الذي ذكرنا وقولهم في ترك قبول توبة الزنديق يوجب أن لا يستتاب الإسماعيلية وسائر الملحدين الذين قد علم منهم اعتقاد الكفر كسائر الزنادقة وأن يقتلوا مع إظهارهم التوبة ويدل على وجوب قتل الساحر ما حدثنا به ابن قانع حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا ابن الأصبهاني قال حدثنا أبو معاوية عن إسماعيل بن مسلم عن الحسن ابن جندب أن النبي ﷺ قال (حد الساحر ضربه بالسيف) وقصة جندب في قتله الساحر بالكوفة عند الوليد بن عقبة مشهورة وقوله عليه السلام (حد الساحر ضربه بالسيف) قد دل على معنيين أحدهما وجوب قتله والثاني أنه حد لا يزيله التوبة كسائر الحدود إذا وجبت ولما ذكرنا من قتله على وجه قتل المحارب قالوا فيما حدثنا الحسن بن زياد أنه إذا قال كنت ساحراً وقد تبت أنه لا يقتل كمن أقر أنه كان محارباً وجاء تائباً أنه لا يقتل لقوله تعالى في شأن المحاربين [إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم] فاستثنى التائب قبل القدرة عليه من جملة من أوجب عليه الحد المذكور في الآية ويستدل بظاهر قوله تعالى [إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً] إلى آخر الآية على وجوب قتل الساحر حداً لأنه من أهل السعي في الأرض بالفساد لعمله السحر واستدعائه الناس إليه وإفساده إياهم مع ما صار إليه من الكفر وأما مالك بن أنس فإنه أجرى الساحر مجرى الزنديق فلم يقبل توبته كما لا يقبل توبة الزنديق ولم يقتل ساحر أهل الذمة لأنه غير مستحق للقتل بكفره وقد أقررناه عليه فلا يقتل إلا أن يضر بالمسلمين فيكون ذلك عنده نقضاً للعهد فيقتل كما يقتل الحربي وقد بينا موافقة الساحر الذمي الزنديق من قبل أنه استحدث كفراً سراً لا يجوز إقراره عليه بجزية ولا غيرها فلا فرق بينه وبين الساحر ممن ينتحل ملة الإسلام ومن جهة أخرى أنه في معنى المحارب فلا يختلف حكم أهل الذمة ومنتحلي الذمة وأما مذهب الشافعي فقد

بينا خروجه عن أقاويل السلف لأن أحداً منهم لم يعتبر قتله بسحره وأوجبوا قتله على الإطلاق بحصول الإسم له وهو مع ذلك لايخلوا من أحد وجهين فى ذكره قتل الساحر بغيره إما أن يجيز على الساحر قتل غيره من غير مباشرة ولا اتصال سبب إليه على حسب مايدعيه السحرة وذلك فظيع شنيع ولا يجيزه أحد من أهل العلم بالله ورسوله من فعل السحرة لما وصفنا من مضاهاته أعلام الأنبياء عليهم السلام أو أن يكون إنما أجاز ذلك من جهة سق الأدوية ونحوها فإن كان هذا أراد فإن من احتال فى إيصال دواء إلى إنسان حتى شربه فإنه لايلزمه دية إذ كان هو الشارب له والجانى على نفسه كمن دفع إلى إنسان سيفاً فقتل به نفسه وإن كان إنما أوجره إياه من غير اختيار لشربه فإن هذا لا يكاد يقع إلا فى حال الإكراه والنوم ونحوه فإن كان أراد ذلك فإن هذا يستوى فيه الساحر وغيره ثم قوله إذا قال الساحر قد أخطىء وأصيب وقد مات هذا الرجل من عملى ففيه الدية فإنه لامعنى له لأن رجلا لو جرح رجلا بحديدة قد يموت المجروح من مثله وقد لايموت لكان عليه فيه القصاص فكان الواجب على قوله إيجاب القصاص كما يجب فى الحديدة وقوله قد يموت وقد لايموت ليس بعلة فى زوال القصاص لوجودها فى الجارح بحديدة بعد أن يقر الساحر أنه قد مات من عمله ۔ فإن قيل فقد جعله بمنزلة شبه العمد والضرب بالعصا واللطمة التى قد تقتل وقد لاتقتل قيل له ولم صار بالقتل بالعصا واللطمة أشبه منه بالحديدة فإن فرق بينهما من جهة أن هذا سلاح وذاك ليس بسلاح لزمه فى كل ماليس بسلاح أن لا يقتص منه ويلزمه حينئذ اعتبار السلاح دون غيره فى إيجاب القود وقول الشافعى وإن قال مرض منه ولم يمت أقسم أولياؤه لمات منه مخالف فى النظر لأحكام الجنايات لأن من جرح رجلا فلم يزل صاحب فراش حتى مات لزمه حكم جنايته وكان محكوماً بحدوث الموت عند الجراحة ولا يحتاج إلى أيمان الأولياء فى موته منها فكذلك يلزمه مثله فى الساحر إذا أقر أن المسحور مرض من سحره فإن قيل كذلك نقول فى المريض من الجراحة إذا لم يزل صاحب فراش حتى مات أنهم إذا اختلفوا لم يحكم بالقتل حتى يقسم أولياء المجروح قيل له فينبغى أن تقول مثله لو ضربه بالسيف ووالى بين الضرب حتى قتله من ساعته فقال الجارح مات من علة كانت به قبل الضربة الثانية أو قال اخترمه الله تعالى ولم يمت من ضربتى أن تقسم الأولياء وهذا لا يقوله أحد وكذلك ماوصفنا قال

أبو بكر قد تكلمنا في معنى السحر واختلاف الفقهاء بما فيه كفاية في حكم الساحر ونتكلم الآن في معاني الآية ومقتضاها فنقول إن قوله تعالى [واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان] فقد روي فيه عن ابن عباس أن المراد به اليهود الذين كانوا في زمن سليمان ابن داود عليهما السلام وفي زمن النبي ﷺ وروي مثله عن ابن جريج وابن إسحاق وقال الربيع بن أنس والسدي المراد به اليهود الذين كانوا في زمن سليمان وقال بعضهم أراد الجميع من كان منهم في زمن سليمان ومن كان منهم في عصر النبي ﷺ لأن متبعي السحر من اليهود لم يزالوا منذ عهد سليمان إلى أن بعث الله نبيه محمد ﷺ فوصف الله هؤلاء اليهود الذين لم يقبلوا القرآن ونبذوه وراء ظهورهم مع كفرهم برسول الله ﷺ بأنهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وهو يريد شياطين الجن والإنس ومعنى تتلو تخبر وتقرأ وقيل تتبع لأن التالي تابع وقوله [على ملك سليمان] قيل فيه على عهده وقيل فيه على ملكه وقيل فيه تكذيب عليه لأنه إذا كان الخبر كذباً قيل تلا عليه وإذا كان صدقاً قيل تلا عنه وإذا أبهم جاز فيه الأمران جميعاً قال الله تعالى [أم تقولون على الله ما لا تعلمون] وكانت اليهود تضيف السحر إلى سليمان وتزعم أن ملكه كان به فبرأه الله تعالى من ذلك ذكر ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة وقال محمد بن إسحاق قال بعض أحبار اليهود ألا تعجبون من محمد يزعم أن سليمان كان نبياً والله ما كان إلا ساحراً فأنزل الله تعالى [وما كفر سليمان] وقيل إن اليهود إنما أضافت السحر إلى سليمان توصلاً منهم إلى قبول الناس ذلك منهم ولتجوزه عليهم وكذبوا عليه في ذلك وقيل إن سليمان جمع كتب السحر ودفنها تحت كرسيه أو في خزانته لئلا يعمل به الناس فلما مات ظهر عليه فقالت الشياطين بهذا كان يتم ملكه وشاع ذلك في اليهود وقبلته وأضافته إليه وجائز أن يكون المراد شياطين الإنس وجائز أن يكون الشياطين دفنوا السحر تحت كرسي سليمان في حياته من غير علمه فلما مات وظهر نسبوه إلى سليمان وجائز أن يكون الفاعلون لذلك شياطين الإنس استخرجوه بعد موته وأوهموا الناس أن سليمان كان فعل ذلك ليوهموهم ويخدعوهم به وقوله تعالى [وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت] قد قرئ بنصب اللام وخفضها فمن قرأها بنصبها جعلهما من الملائكة ومن قرأها بخفضها جعلهما من غير الملائكة وقد روي عن الضحاك أنهما كانا علجين من أهل بابل والقراءتان

صحيحتان غير متنافيتين لأنه جائز أن يكون الله أنزل ملكين فى زمن هذين الملكين لاستيلاء السحر عليهما واغترارهما وسائر الناس بقولهما وقبولهم منهما فإذا كان الملكان مأمورين بإبلاغهما وتعريفهما وسائر الناس معنى السحر ومخاريق السحرة وكفرها جاز أن تقول فى إحدى القراءتين وما أنزل على الملكين اللذين هما من الملائكة بأن أنزل عليهما ذلك وتقول فى القراءة الأخرى وما أنزل على الملكين من الناس لأن الملكين كانا مأمورين بإبلاغهما وتعريفهما كما قال الله تعالى فى خطاب رسوله [ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء] وقال فى موضع آخر [قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا] فأضاف الإنزال تارة إلى الرسول ﷺ وتارة إلى المرسل إليهم وإنما خص الملكين بالذكر وإن كانا مأمورين بتعريف الكافة لأن العامة كانت تبعاً للملكين فكان أبلغ الأشياء فى تقرير معانى السحر والدلالة على بطلانه تخصيص الملكين به ليتبعهما الناس كما قال لموسى وهرون [إذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولا ليناً لعله يتذكر أو يخشى] وقد كانا عليهما السلام رسولين إلى رعاياه كما أرسلا إليه ولكنه خصه بالمخاطبة لأن ذلك أنفع فى استدعائه واستدعاء رعيته إلى الإسلام وكذلك كتب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر وخصهما بالذكر دون رعاياهما وإن كان رسولا إلى كافة الناس لما وصفناه من أن الرعية تبع الراعى وكذلك قال ﷺ فى كتابه لكسرى (أما بعد فأسلم تسلم وإلا فعليك إثم المجوس) وقال لقيصر (أسلم تسلم وإلا فعليك إثم الأريسين) يعنى أنك إذا آمنت تبعتك الرعية وإن أبيت لم تستجب الرعية إلى الإسلام خوفاً منك فهم تبع لك فى الإسلام والكفر فلذلك والله أعلم خص الملكين من أهل بابل بإرسال الملكين إليهما كما قال الله تعالى [الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس] فإن قيل فكيف يكون الملائكة مرسلا إليهم ومنزلا عليهم قيل له هذا جائز شائع لأن الله تعالى قد يرسل الملائكة بعضهم إلى بعض كما يرسلهم إلى الأنبياء كثف أجسامهم وجعلهم كهيئة بنى آدم لئلا ينفروا منهم قال الله تعالى [ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا] يعنى هيئة الرجل وقوله تعالى [يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين] معناه والله أعلم أن الله أرسل الملكين ليبينا للناس معانى السحر ويعلموهم أنه كفر وكذب وتمويه لا حقيقة له حتى يجتنبوه كما بين الله على ألسنة رسله سائر المحظورات والمحرمات ليجتنبوه ولا يأتوه فلما كان السحر كفراً وتمويهاً وخداعاً وكان أهل ذلك

الزمان قد اغتروا به وصدقوا السحرة فيما ادعوه لأنفسهم به بين ذلك للناس على لسان هذين الملكين ليكشفا عنهم غمة الجهل ويزجراهم عن الإغترار به كما قال تعالى [وهديناه النجدين] يعنى والله أعلم بينا سبيل الخير والشر ليجتبى الخير ويجتنب الشر وكما قيل لعمر ابن الخطاب فلان لا يعرف الشر قال أجدر أن يقع فيه ولا فرق بين بيان معانى السحر والزجر عنه وبين بيان سائر ضروب الكفر وتحريم الأمهات والأخوات وتحريم الزنا والربا وشرب الخمر ونحوه لأن الغرض لما بينا فى اجتناب المحظورات والمقبحات كهو فى بيان الخير إذ لا يصل إلى فعله إلا بعد العلم به كذلك اجتناب الطاعات والواجبات فمن حيث وجبت وجب بيان الشر ليجتنبه إذ لا يصل إلى تركه واجتنابه إلا بعد العلم به ومن الناس من يزعم أن قوله [وما أنزل على الملكين] معناه أن الشياطين كذبوا على ما أنزل على الملكين كما كذبوا على سليمان وأن السحر الذى يتلوه هؤلاء لم ينزل عليهما وزعم أن قوله تعالى [فيتعلمون منهما] معناه من السحر والكفر لأن قوله [ولكن الشياطين كفروا] يتضمن الكفر فرجع الضمير إليهما كقوله تعالى [سيذكر من يخشى ويتجنبها الأشقى] أى يتجنب الأشقى الذكرى قال وقوله [وما يعلمان من أحد] معناه أن الملكين لا يعلمان ذلك أحداً ومع ذلك لا يقتصران على أن لا يعلماه حتى يبالغا فى نهيه فيقولا [إنما نحن فتنة فلا تكفر] والذى حمله على هذا التأويل استنكاره أن ينزل الله على الملكين السحر مع ذمه السحر والساحر وهذا الذى ذهب إليه لا يوجب لأن المذموم من يعمل بالسحر لا من يبينه للناس ويزجرهم عنه كما أن على كل من علم من الناس معنى السحر أن يبينه لمن لا يعلم وينهاه عنه ليجتنبه وهذا من الفروض التى ألزمنا إياها الله تعالى إذا رأينا من انخدع به وتموه عليه أمره * قوله تعالى [إنما نحن فتنة فلا تكفر] فإن الفتنة ما يظهر به حال الشيء فى الخير والشر تقول العرب فتنت الذهب إذا عرضته على النار لتعرف سلامته أو غشه والإختبار كذلك أيضاً لأن الحال تظهر فتصير كالخبرة عن نفسها والفتنة العذاب فى غير هذا الموضع ومنه قوله تعالى [ذوقوا فتنتكم] فلما كان الملكان يظهران حقيقة السحر ومعناه قالا [إنما نحن فتنة] وقال قتادة إنما نحن فتنة بلاء وهذا سائغ أيضاً لأن أنبياء الله تعالى ورسله فتنة لمن أرسلوا إليهم ليبلوهم أيهم أحسن عملا ويجوز أن يريد أنا فتنة وبلاء لأن من يعلم ذلك منهما يمكنه استعمال ذلك فى الشر ولا يؤمن

وقوعه فيه فيكون ذلك محنة كسائر العبادات وقولهما فلا تكفر يدل على أن عمل السحر
كفر لأنهما يعلمانه إياه لئلا يعمل به لأنهما علماهما ما السحر وكيف الاحتيال ليجتنبه
ولئلا يتموه على الناس أنه من جنس آيات الأنبياء صلوات الله عليهم فيبطل الاستدلال
بها وقوله تعالى [فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه] يحتمل التفريق من
وجهين أحدهما أن يعمل به الساحر فيكفر فيقع به الفرقة بينه وبين زوجته إذا كانت
مسلمة بالردة والوجه الآخر أن يسعى بينهما بالنميمة والوشاية والبلاغات الكاذبة
والإغراء والإفساد وتمويه الباطل حتى يظن أنه حق فيفارقها * قوله تعالى [وما هم
بضارين به من أحد إلا بإذن الله] الإذن هنا العلم فيكون اسما إذا كان مخففاً وإذا
كان محركا كان مصدراً كما يقول حذر الرجل حذراً فهو حذر فالحذر الإسم والحذر المصدر
ويجوز أن يكون مما يقال على وجهين كشبه وشبه ومثل ومثل وقيل فيه إلا بإذن الله أي
بتخليته أيضاً وقال الحسن من شاء الله منعه فلم يضره السحر ومن شاء خلى بينه وبينه فضره *
قوله تعالى [ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق] قيل معناه من استبدل
السحر بدين الله ماله في الآخرة من خلاق وهو النصيب من الخير وقال الحسن ماله من
دين وهذا يدل على أن العمل بالسحر وقبوله كفر وقوله [ولبئس ماشروا به أنفسهم]
قيل باعوا به أنفسهم كقول الشاعر :

وشريت برداً ليتني ... من بعد برد كنت هامه

يعني بعته وهذا أيضاً يؤكد أن قبوله والعمل به كفر وكذلك قوله [ولو أنهم آمنوا
واتقوا] يقتضي ذلك أيضاً * قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا] قال قطرب
هي كلمة أهل الحجاز على وجه الهزء وقيل أن اليهود كانت تقولها كما قال الله في موضع
آخر [ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين]
وكانوا يقولون ذلك عن مواطأة بينهم يريدون الهزء كما قال الله تعالى [وإذا جاؤك حيوك
بما لم يحيك به الله] لأنهم كانوا يقولون السام عليك يوهمون بذلك أنهم يسلمون عليه
فأطلع الله نبيه ﷺ على ذلك من أمرهم ونهى المسلمين أن يقولوا مثله وقوله راعنا وإن
كان يحتمل المراعاة والانتظار فإنه لما احتمل الهزء على النحو الذي كانت اليهود تطلقه
نهوا عن إطلاقه لما فيه من احتمال المعنى المحظور بإطلاقه وجائز أن يكون الإطلاق مقتضيا

لمعنى الهزء وإن احتمل الانتظار ومثله موجود فى اللغة ألا ترى أن اسم الوعد يطلق على الخير والشر قال الله تعالى [النار وعدها الله الذين كفروا] وقال تعالى [ذلك وعد غير مكذوب] ومتى أطلق عقل به الخير دون الشر فكذلك قوله راعنا فيه احتمال الأمرين وعند الإطلاق يكون بالهزء أخص منه بالانتظار وهذا يدل على أن كل لفظ احتمل الخير والشر فغير جائز إطلاقه حتى يقيد بما يفيد الخير ويدل على أن الهزء محظور فى الدين وكذلك اللفظ المحتمل له ولغيره هو محظور والله أعلم بمعانى كتابه .

باب فى نسخ القرآن بالسنة وذكر وجوه النسخ

قال الله تعالى [ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها] قال قائلون النسخ هو الإزالة وقال آخرون هو الإبدال قال الله تعالى [فينسخ الله ما يلقى الشيطان] أى يزيله ويبطله ويبدل مكانه آيات محكمات وقيل هو النقل من قوله [إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون] وهذا الاختلاف إنما هو فى موضوعه فى أصل اللغة ومهما كان فى أصل اللغة معناه فإنه فى إطلاق الشرع إنما هو بيان مدة الحكم والتلاوة والنسخ قد يكون فى التلاوة مع بقاء الحكم ويكون فى الحكم مع بقاء التلاوة دون غيره . قال أبو بكر زعم بعض المتأخرين من غير أهل الفقه إنه لا نسخ فى شريعة نبينا محمد ﷺ وأن جميع ما ذكر فيها من النسخ فإنما المراد به نسخ شرائع الأنبياء المتقدمين كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب قال لأن نبينا ﷺ آخر الأنبياء وشريعته ثابتة باقية إلى أن تقوم الساعة وقد كان هذا الرجل ذا حظ من البلاغة وكثير من علم اللغة غير محظوظ من علم الفقه وأصوله وكان سليم الاعتقاد غير مظنون به غير ظاهر أمره ولكنه بعد من التوفيق بإظهار هذه المقالة إذ لم يسبقه إليها أحد بل قد عقلت الأمة سلفها وخلفها من دين الله وشريعته نسخ كثير من شرائعه ونقل ذلك إلينا نقلا لا يرتابون به ولا يجيزون فيه التأويل كما عقلت أن فى القرآن عاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً فكان دافع وجود النسخ فى القرآن والسنة كدافع خاصه وعامه ومحكمه ومتشابهه إذ كان ورود الجميع ونقله على وجه واحد فارتكب هذا الرجل فى الآى المنسوخة والناسخة وفى أحكامها أموراً خرج بها عن أقاويل الأمة مع تعسف المعانى واستكراهها وما أدرى ما الذى ألجأه إلى ذلك وأكثر ظنى فيه أنه إنما أتى به من قلة علمه بنقل الناقلين لذلك واستعمال رأيه فيه من غير معرفة منه بما قد قال السلف

فيه ونقلته الأمة وكان من روى فيه عن النبي ﷺ من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ والله يغفر لنا وله وقد تكلمنا في أصول الفقه في وجوه النسخ وما يجوز فيه وما لا يجوز بما يغني ويكفي . وأما [أو ننسها] قيل إنه من النسيان وننسأها من التأخير يقال نسأت الشيء أخرته والنسيئة الدين المتأخر ومنه قوله تعالى [إنما النسيء زيادة في الكفر] يعني تأخير الشهور فإذا أريد به النسيان فإنما هو أن ينسيهم الله تعالى التلاوة حتى لا يقرؤا ذلك ويكون على أحد وجهين إما أن يؤمروا بترك تلاوته فينسوه على الأيام وجائز أن ينسوه دفعة ويرفع من أوهامهم ويكون ذلك معجزة للنبي ﷺ وأما معنى قراءة أو ننسأها فإنما هو بأن يؤخرها فلا ينزلها وينزل بدلا منها ما يقوم مقامها في المصلحة أو يكون أصلح للعباد منها ويحتمل أن يؤخر إنزالها إلى وقت يأتي فيأتي بدلا منها لو أنزلها في الوقت المتقدم فيقوم مقامها في المصلحة وأما قوله [نأت بخير منها أو مثلها] فإنه روي عن ابن عباس وقتادة بخير منها لكم في التسهيل والتيسير كالأمر بأن لا يولي واحد من عشرة في القتال ثم قال [الآن خفف الله عنكم] أو مثلها كالأمر بالتوجه إلى الكعبة بعد ما كان إلى البيت المقدس وروي عن الحسن بخير منها في الوقت في كثرة الصلاح أو مثلها فحصل من اتفاق الجميع أن المراد خير لكم إما في التخفيف أو في المصلحة ولم يقل أحد منهم خير منها في التلاوة إذ غير جائز أن يقال أن بعض القرآن خير من بعض في معنى التلاوة والنظم إذ جميعه معجز كلام الله . قال أبو بكر وقد احتج بعض الناس في امتناع جواز نسخ القرآن بالسنة لأن السنة على أي حال كانت لا تكون خيرا من القرآن وهذا إغفال من قائله من وجوه أحدها أنه غير جائز أن يكون المراد بخير منها في التلاوة والنظم لاستواء الناسخ والمنسوخ في إعجاز النظم والآخر اتفاق السلف على أنه لم يرد النظم لأن قولهم فيه على أحد المعنيين إما التخفيف أو المصلحة وذلك قد يكون بالسنة كما يكون بالقرآن ولم يقل أحد منهم أنه أراد التلاوة فدلالة هذه الآية على جواز نسخ القرآن بالسنة أظهر من دلالتها على امتناع جوازه بها وأيضا فإن حقيقة ذلك إنما تقتضي نسخ التلاوة وليس للحكم في الآية ذكر لأنه قال تعالى [ما ننسخ من آية] والآية إنما هي اسم للتلاوة وليس في نسخ التلاوة ما يوجب نسخ الحكم وإذا كان كذلك جاز أن يكون معناه ما ننسخ من تلاوة آية أو ننسها نأت بخير منها لكم من حكم من طريق السنة أو غيرها وقد

استقصينا القول في هذه المسألة في أصول الفقه بما فيه كفاية فمن أرادها فليطلبها هناك إن شاء الله تعالى * قوله تعالى [فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره] روى معمر عن قتادة في هذه الآية قال نسختها [اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وحدثنا أبو محمد جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال قرىء على أبي عبيد وأنا أسمع قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى [لست عليهم بمصيطر] وقوله تعالى [وما أنت عليهم بجبار] وقوله تعالى [فأعرض عنهم واصفح] وقوله تعالى [قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله] قال نسخ هذا كله قوله تعالى [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وقوله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون] الآية ومثله قوله تعالى [فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحيوة الدنيا] وقوله تعالى [وجادلهم بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم] وقوله تعالى [وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما] يعني والله أعلم متاركة فهذه الآيات كلها نزلت قبل لزوم فرض القتال وذلك قبل الهجرة وإنما كان الغرض الدعاء إلى الدين حينئذ بالحجاج والنظر في معجزات النبي ﷺ وما أظهره الله على يده وأن مثله لا يوجد مع غير الأنبياء ونحوه قوله تعالى [قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة] وقوله تعالى [قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم] وقوله تعالى [أو لم تأتهم بينة ما في الصحف الأولى فأنى تؤفكون] [أفلا تعقلون] [فأنى تصرفون] ونحوها من الآي التي فيها الأمر بالنظر في أمر النبي ﷺ وما أظهره الله تعالى له من أعلام النبوة والدلائل الدالة على صدقه ثم لما هاجر إلى المدينة أمره الله تعالى بالقتال بعد قطع العذر في الحجاج وتقريره عندهم حين استقرت آياته ومعجزاته عند الحاضر والبادي والداني والقاصي بالمشاهدة والأخبار المستفيضة التي لا يكذب مثلها وسنذكر فرض القتال عند مصيرنا إلى الآيات الموجبة له إن شاء الله تعالى * وقوله تعالى [ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين] روى معمر عن قتادة رضي الله تعالى عنهم قال هو بخت نصر خرب بيت المقدس وأعان على ذلك النصارى وقوله تعالى [أولئك

ماكان لهم أن يدخلوها إلا خائفين] قال هم النصارى لا يدخلونها إلا مسارقة فإن قدر عليهم عوقبوا لهم فى الدنيا خزى قال يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون وروى ابن أبى نجيح عن مجاهد فى هذه الآية قال هم النصارى خربوا بيت المقدس ، قال أبو بكر ماروى فى خبر قتادة يشبه أن يكون غلطا من راويه لأنه لاخلاف بين أهل العلم بأخبار الأولين أن عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى إنما كانوا بعد المسيح وإليه ينتمون فكيف يكونون مع بخت نصر فى تخريب بيت المقدس والنصارى إنما استفاض دينهم فى الشام والروم فى أيام قسطنطين الملك وكان قبل الإسلام بمائتى سنة وكسور وإنما كانوا قبل ذلك صابئين عبدة أوثان وكان من ينتحل النصرانية منهم مغمورين مستخفين بأديانهم فيما بينهم ومع ذلك فإن النصارى تعتقد من تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود فكيف أعانوا على تخريبه مع اعتقادهم فيه ومن الناس من يقول إن الآية إنما هى فى شأن المشركين حيث منعوا المسلمين من ذكر الله فى المسجد الحرام وأن سعيهم فى خرابه إنما هو منعهم من عمارته بذكر الله وطاعته ، قال أبو بكر فى هذه الآية دلالة على منع أهل الذمة دخول المساجد من وجهين أحدهما قوله [ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه] والمنع يكون من وجهين أحدهما بالقهر والغلبة والآخر الإعتقاد والديانة والحكم لأن من اعتقد من جهة الديانة المنع من ذكر الله فى المساجد جاز أن يقال فيه قد منع مسجداً أن يذكر فيه اسمه فيكون المنع ههنا معناه الحظر كما جائز أن يقال منع الله الكافرين من الكفر والعصاة من المعاصى بأن حظرها عليهم وأوعدهم على فعلها فلما كان اللفظ منتظما للأمرين وجب استعماله على الاحتمالين وقوله [أولئك ماكان لهم أن يدخلوها إلا خائفين] يدل على أن على المسلمين إخراجهم منها إذا دخلوها لولا ذلك ماكانوا خائفين بدخولها والوجه الثانى قوله [وسعى فى خرابها] وذلك يكون أيضاً من وجهين أحدهما أن يخربها بيده والثانى اعتقاده وجوب تخريبها لأن دياناتهم تقتضى ذلك وتوجبه ثم عطف عليه قوله [أولئك ماكان لهم أن يدخلوها إلا خائفين] وذلك يدل على منعهم منها على ما بينا ويدل على مثل دلالة هذه الآية قوله تعالى [ماكان للمشركين أن يعمروا مساجد الله] وعمارتها تكون من وجهين أحدهما بناؤها وإصلاحها والثانى حضورها ولزومها كما تقول فلان يعمر مجلس

فلان يعنى يحضره ويلزمه وقال النبي ﷺ [إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان) وذلك لقوله عز وجل [إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله] فجعل حضوره المساجد عمارة لها وأصحابنا يجيزون لهم دخول المساجد وسنذكر ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى ومما يدل على أنه عام في سائر المساجد وأنه غير مقصور على بيت المقدس خاصة أو المسجد الحرام خاصة إطلاقه ذلك في المساجد فلا يخص شيء منه إلا بدلالة . فإن قيل جائز أن يقال لكل موضع من المسجد مسجد كما يقال لكل موضع من المجلس مجلس فيكون الاسم واقعاً على جملته تارة وعلى كل موضع سجود فيه أخرى . قيل له لا تنازع بين أهل اللسان أنه لا يقال للمسجد الواحد مساجد كما لا يقال أنه مسجدان وكما لا يقال للدار الواحدة أنها دور فثبت أن الإطلاق لا يتناوله وإن سمى موضع السجود مسجداً وإنما يقال ذلك مقيداً غير مطلق وحكم الإطلاق فيما يقتضيه ما وصفنا وعلى أنك لا تمتنع من إطلاق ذلك في جميع المساجد وإنما تريد تخصيصه ببعضها دون بعض وذلك غير مسلم لك بغير دلالة قوله تعالى [ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله] روى أبو أشعث السمان عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه قال كنا مع رسول الله ﷺ في ليلة مظلمة فلم ندر أين القبلة فصلى كل رجل منا على حياله ثم أصبحنا فذكرنا ذلك للنبي ﷺ فأنزل الله تعالى [فأينما تولوا فثم وجه الله] وروى أيوب بن عتبة عن قيس بن طلق عن أبيه أن قوماً خرجوا في سفر فصلوا فتاهوا عن القبلة فلما فرغوا تبين لهم أنهم كانوا على غير القبلة فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ فقال تمت صلاتكم وروى ابن لهيعة عن بكر بن سوادة عن رجل سأل ابن عمر عمن يخطيء القبلة في السفر ويصلى قال فأينما تولوا فثم وجه الله وحدثنا أبو على الحسين بن على الحافظ قال حدثنا محمد بن سليمان الواسطى قال حدثني أحمد بن عبد الله بن الحسن العنبري قال وجدت في كتاب أبي عبيد الله بن الحسن قال عبد الملك بن أبي سليمان العرزمي عن عطاء بن أبي رباح عن جابر بن عبد الله قال بعث رسول الله ﷺ سرية كنت فيها فأصابتنا ظلمة فلم نعرف القبلة فقالت طائفة منا قد عرفنا القبلة هيهنا قبل الشمال فصلوا وخطوا خطوطاً وقالت طائفة القبلة هيهنا قبل الجنوب وخطوا خطوطاً فلما أصبحنا وطلعت الشمس وأصبحت تلك الخطوط لغير القبلة فلما قفلنا من سفرنا سألنا النبي ﷺ عن ذلك فسكت فأنزل الله [فأينما

تولوا فثم وجه الله] أى حيث كنتم قال أبو بكر ففى هذه الأخبار أن سبب نزول الآية كان صلاة هؤلاء الذين صلوا لغير القبلة اجتهاداً وروى عن ابن عمر فى خبر آخر أن النبى ﷺ كان يصلى على راحلته وهو مقبل من مكة نحو المدينة حيث توجهت وفيه أنزلت [فأينما تولوا فثم وجه الله] وروى معمر عن قتادة فى قوله [فأينما تولوا فثم وجه الله] قال هى القبلة الأولى ثم نسختها الصلاة إلى المسجد الحرام وقيل فيه أن اليهود أنكروا تحويل القبلة إلى الكعبة بعد ما كان النبى ﷺ يصلى إلى بيت المقدس فأنزل الله ذلك ومن الناس من يقول إن النبى ﷺ كان مخيراً فى أن يصلى إلى حيث شاء وإنما كان توجهه إلى بيت المقدس على وجه الاختيار لا على وجه الإيجاب حتى أمر بالتوجه إلى الكعبة وكان قوله [فأينما تولوا فثم وجه الله] فى وقت التخيير قبل الأمر بالتوجه إلى الكعبة قال أبو بكر اختلف أهل العلم فيمن صلى فى سفر مجتهداً إلى جهة ثم تبين أنه صلى لغير القبلة وقال أصحابنا جميعاً والثورى إن وجد من يسأله فعرفه جهة القبلة فلم يفعل لم تجز صلاته وإن لم يجد من يعرفه جهتها فصلاها باجتهاده أجزأته صلاته سواء صلاها مستدبر القبلة أو مشرقا أو مغربا عنها وروى نحو قولنا عن مجاهد وسعيد بن المسيب وإبراهيم وعطاء والشعبى وقال الحسن والزهرى وربيعة وابن أبى سلمة يعيد فى الوقت فإذا فات الوقت لم يعد وهو قول مالك رواه ابن وهب عنه وروى أبو مصعب عنه إنما يعيد فى الوقت إذا صلاها مستدبر القبلة أو شرق أو غرب وإن تيامن قليلا أو تياسر قليلا فلا إعادة عليه وقال الشافعى من اجتهد فصلى إلى المشرق ثم رأى القبلة فى المغرب استأنف فإن كانت شرقا ثم رأى أنه منحرف فتلك جهة واحدة وعليه أن ينحرف ويعتد بما مضى قال أبو بكر ظاهر الآية يدل على جوازها إلى أى جهة صلاها وذلك أن قوله [فأينما تولوا فثم وجه الله] معناه فثم رضوان الله وهو الوجه الذى أمرتم بالتوجه إليه كقوله تعالى [إنما نطعمكم لوجه الله] يعنى لرضوانه ولما أراده منا وقوله [كل شىء هالك إلا وجهه] يعنى ما كان لرضاه وإرادته وقد روى فى حديث عامر بن ربيعة وجابر اللذين قدمنا أن الآية فى هذا أنزلت فإن قيل روى أنها نزلت فى التطوع على الراحلة وروى أنها نزلت فى بيان القبلة قيل له لا يمتنع أن يتفق هذه الأحوال كلها فى وقت واحد ويسئل النبى ﷺ عنها فينزل الله تعالى الآية ويريد بها بيان حكم جميعها ألا ترى أنه لو نص على كل واحدة

منها بأن يقول إذا كنتم عالمين بجهة القبلة ممكنين من التوجه إليها فذلك وجه الله فصلوا إليها وإذا كنتم خائفين أو في سفر فالوجه الذي يمكنكم التوجه إليه فهو وجه الله وإذا اشتبهت عليكم الجهات فصليتم إلى أي جهة كانت فهي وجه الله وإذا لم تتناف إرادة جميع ذلك وجب حمل الآية عليه فيكون مراد الله تعالى بها جميع هذه المعاني على الوجه الذي ذكرنا لاسيما وقد نص حديث جابر وعامر بن ربيعة أن الآية نزلت في المجتهد إذا أخطأ وأخبر فيه أن المستدبر للقبلة والمتياسر والمتيامن عنها سواء لأن فيه بعضهم صلى إلى ناحية الشمال والآخر إلى ناحية الجنوب وهاتان جهتان متضادتان ويدل على جوازها أيضاً حديث رواه جماعة عن أبي سعيد مولى بني هاشم قال حدثنا عبد الله بن جعفر عن عثمان ابن محمد عن سعيد المقبري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال ما بين المشرق والمغرب قبلة وهذا يقتضي إثبات جميع الجهات قبلة إذ كان قوله ما بين المشرق والمغرب كقوله جميع الآفاق ألا ترى أن قوله رب المشرق والمغرب أنه أراد به جميع الدنيا وكذلك هو في معقول خطاب الناس متى أريد الإخبار عن جميع الدنيا ذكر المشرق والمغرب فيشتمل اللفظ جميعها وأيضاً ما ذكرنا من قول السلف يوجب أن يكون إجماعاً لظهوره واستفاضته من غير خلاف من أحد من نظرائهم عليهم ويدل عليه أيضاً أن من غاب عن مكة فإنما صلاته إلى الكعبة لا تكون إلا عن اجتهاد لأن أحداً لا يوقن بالجهة التي يصلي إليها في محاذاة الكعبة غير منحرف عنها وصلاة الجميع جائزة إذ لم يكلف غيرها فكذلك المجتهد في السفر قد أدى فرضه إذ لم يكلف غيرها ومن أوجب الإعادة فإنما يلزم فرضاً آخر وغير جائز إلزامه فرضاً بغير دلالة فإن ألزمونا عليه بالثوب يصلي فيه ثم تعلم نجاسته أو الماء يتطهر به ثم يعلم أنه نجس قيل لهم لا فرق بينهم في أن كلا منهم قد أدى فرضه وإنما ألزمناه بعد العلم فرضاً آخر بدلالة قامت عليه ولم تقم دلالة على إلزام المجتهد في جهة القبلة فرضاً آخر لأن الصلاة تجوز إلى غير جهة القبلة من غير ضرورة وهي صلاة النفل على الراحلة ومعلوم أنه لا ضرورة به لأنه ليس عليه فعلها فلما جازت إلى غير القبلة من غير ضرورة فإذا صلى الفرض إلى غير جهتها على ما كلف لم يكن عليه عند التبين غيرها ولما لم تجز الصلاة في الثوب النجس إلا لضرورة ولم تجز الطهارة بماء نجس بحال لزمته الإعادة ومن جهة أخرى وهي أن المجتهد بمنزلة صلاة المتيمم إذا عدم الماء فلا يلزمه

الإعادة لأن الجهة التى توجه إليها قد قامت له مقام القبلة كالتيمم قائم مقام الوضوء ولم يوجد للمصلى فى الثوب النجس والمتطهر بماء نجس مايقوم مقام الطهارة فهو بمنزلة المصلى بغير تيمم ولا ماء ويدل على ذلك وهو أصل يرد إليه مسئلتنا صلاة الخائف لغير القبلة ويبنى عليها من وجهين أحدهما أنها جهة لم يكلف غيرها فى الحال والثانى قيام هذه الجهة مقام القبلة فلا إعادة عليه كالمتيمم ويدل على أن المراد من قوله تعالى [فثم وجه الله] الصلاة لغير القبلة أنه معلوم أن مقدار مساحة الكعبة لا يتسع لصلاة الناس الغائبين عنها حتى يكون كل واحد منهم مصلياً لمحاذاتها ألا ترى أن الجامع مساحته أضعاف مساحة الكعبة وليس جميع من يصلى فيه محاذيا لسمتها وقد أجيزت صلاة الجميع فثبت أنهم إنما كلفوا التوجه إلى الجهة التى هى فى ظنهم أنها محاذية الكعبة لا لمحاذاتها بعينها وهذا يدل على أن كل جهة قد أقيمت مقام جهة الكعبة فى حال العذر ٭ فإن قيل إنما جازت صلاة الجميع فى الأصل الذى ذكرت لأن كل واحد منهم يجوز أن يكون هو المحاذى للكعبة دون من بعد منه ولم يظهر فى الثانى توجه إلى غير جهة الكعبة فأجزأته صلاته من أجل ذلك وليست هذه نظير مسئلتنا من قبل أن المجتهد فى مسئلتنا قد تبين أنه صلى إلى غيرها ٭ قيل له لو كان هذا الاعتبار سائغاً فى الفرق بينهما لوجب أن لا تجيز صلاة الجميع لأنه إذا كان محاذاة الكعبة مقدار عشرين ذراعا إذا كان مساحتها ثم قد رأينا أهل الشرق والغرب قد أجزأتهم صلاتهم مع العلم بأن الذى حاذوها هم القليل الذين يقصر عددهم عن النسبة إلى الجميع لقلتهم وجائز مع ذلك أن يكون ليس فيهم من يحاذى الكعبة حين لم يغادروها ثم أجزأت صلاة الجميع ولم يعتبر حكم الأعم الأكثر مع تعلق الأحكام فى الأصول بالأعم الأكثر ألا ترى أن الحكم فى كل من فى دار الإسلام ودار الحرب يتعلق بالأعم الأكثر دون الأخص الأقل حتى صار من فى دار الإسلام محظوراً قتله مع العلم بأن فيها من يستحق القتل من مرتد وملحد وحربى ومن فى دار الحرب يستباح قتله مع مافيها من مسلم تاجر أو أسير وكذلك سائر الأصول على هذا المنهاج يجرى حكمها ولم يكن للأكثر الأعم حكم فى بطلان الصلاة مع العلم بأنهم على غير محاذاة الكعبة ثبت أن الذى كلف كل واحد منهم فى وقته هو ماعنده أنه جهة الكعبة وفى اجتهاده فى الحال التى يسوغ الاجتهاد فيها وأن لا إعادة على واحد منهم فى الثانى ٭ فإن قيل فأنت

توجب الإعادة على من صلى باجتهاده مع إمكان المسئلة عنها إذا تبين له خلافها قيل له ليس هذا موضع الاجتهاد مع وجود من يسئله عنها وإنما أجزنا فيها وصفنا صلاة من اجتهد في الحال التي يسوغ الاجتهاد فيها وإذا وجد من يسئله عن جهة الكعبة لم يكلف فعل الصلاة باجتهاده وإنما كلف المسئلة عنها ويدل على ما ذكرنا أنه معلوم من غاب عن حضرة النبي ﷺ فإنما يؤدي فرضه باجتهاده مع تجويزه أن يكون ذلك الفرض فيه نسخ وقد ثبت أن أهل قبا كانوا يصلون إلى بيت المقدس فأتاهم آت فأخبرهم أن القبلة قد حولت فاستداروا في صلاتهم إلى الكعبة وقد كانوا قبل ذلك مستدبرين لها لأن من استقبل بيت المقدس وهو بالمدينة فهو مستدبر للكعبة ثم لم يؤمروا بالإعادة حين فعلوا بعض الصلاة إلى بيت المقدس مع ورود النسخ إذ الأغلب أنهم ابتدءوا الصلاة بعد النسخ لأن النسخ نزل على النبي ﷺ وهو بالمدينة ثم سار الخبر إلى قبا بعد النسخ وبينهما نحو فرسخ فهذا يدل على أن ابتداء صلاتهم كان بعد النسخ لا ممتنع أن يطول مكثهم في الصلاة هذه المدة ولو كان ابتداؤها قبل النسخ كانت دلالته قائمة لأنهم فعلوا بعض الصلاة إلى بيت المقدس بعد النسخ . فإن قيل إنما جاز ذلك لأنهم ابتدءوها قبل النسخ وكان ذلك فرضهم ولم يكن عليهم فرض غيره . قيل له وكذلك المجتهد فرضه ما أداه إليه اجتهاده ليس عليه فرض غيره . فإن قيل إذا تبين أنه صلى إلى غير الكعبة كان بمنزلة من اجتهد في حكم حادثة ثم وجد النص فيه فيبطل اجتهاده مع النص . قيل له ليس هذا كما ظننت لأن النص في جهة الكعبة إنما هو في حال معاينتها أو العلم بها وليست للصلاة جهة واحدة يتوجه إليها المصلي بل سائر الجهات للمصلين على حسب اختلاف أحوالهم فمن شاهد الكعبة أو علم بها وهو غائب عنها ففرضه الجهة التي يمكنه التوجه إليها وليست الكعبة جهة فرضه ومن اشتبهت عليه الجهة ففرضه ما أداه إليه اجتهاده فقولك أنه صار من الاجتهاد إلى النص خطأ لأن جهة الكعبة لم تكن فرضه في حال الاجتهاد وإنما النص في حال إمكان التوجه إليها والعلم بها وأيضاً فقد كان له الاجتهاد مع العلم بالكعبة والجهل بجهتها فلو كان بمنزلة النص لما ساغ الاجتهاد مع العلم بأن لله تعالى نصاً على الحكم كما لا يسوغ الاجتهاد مع العلم بأن لله تعالى نصاً على الحكم في حادثة وقوله تعالى [وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والأرض] قال أبو بكر فيه دلالة على أن مالك الإنسان لا يبقى على ولده لأنه

نفى الولد بإثبات الملك بقوله تعالى [بل له ما في السموات والأرض] يعني ملكه وليس بولده وهو نظير قوله [وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً] فاقتضى ذلك عتق ولده عليه إذا ملكه وقد حكم النبي ﷺ بمثل ذلك في الوالد إذا ملكه ولده فقال ﷺ (لا يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه) فدلت الآية على عتق الولد إذا ملكه أبوه واقتضى خبر النبي ﷺ عتق الوالد إذا ملكه ولده وقال بعض الجهال إذا ملك أباه لم يعتق عليه حتى يعتقه لقوله فيشتريه فيعتقه وهذا يقتضي عتقاً مستأنفاً بعد الملك فجهل حكم اللفظ في اللغة والعرف جميعاً لأن المعقول منه فيشتريه فيعتقه بالشرى إذ قد أفاد أن شراه موجب لعتقه وهذا كقول النبي ﷺ (الناس غاديان فبائع نفسه فموبقها ومشتر نفسه فمعتقها) يريد أنه معتقها بالشرى لا باستئناف عتق بعده ٠ قوله تعالى [وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن] اختلف المفسرون فقال ابن عباس ابتلاه بالمناسك وقال الحسن ابتلاه بقتل ولده والكواكب وروى طاووس عن ابن عباس قال ابتلاه بالطهارة خمس في الرأس وخمس في الجسد فالخمسة في الرأس قص الشارب والمضمضة والإستنشاق والسواك وفرق الرأس وفي الجسد تقليم الأظفار وحلق العانة والختان ونتف الإبط وغسل أثر الغائط والبول بالماء وروى عن النبي ﷺ أنه قال عشرة من الفطرة وذكر هذه الأشياء إلا أنه قال مكان الفرق إعفاء اللحية ولم يذكر فيه تأويل الآية ورواه عمار وعائشة وأبو هريرة على اختلاف منهم في الزيادة والنقصان كرهت الإطالة بذكر أسانيدها وسياقة ألفاظها إذ هي المشهورة وقد نقلها الناس قولا وعملا وعرفوها من سنة رسول الله ﷺ وما ذكر فيه من تأويل الآية مع ما قدمنا من اختلاف السلف فيه جائز أن يكون الله تعالى ابتلى إبراهيم بذلك كله ويكون مراد الآية جميعه وأن إبراهيم عليه السلام أتم ذلك كله ووفى به وقام به على حسب ما أمره الله تعالى به من غير نقصان لأن ضد الإتمام النقص وقد أخبر الله بإتمامهن وما روى عن النبي ﷺ أن العشر الخصال في الرأس والجسد من الفطرة فجائز أن يكون فيها مقتديا بإبراهيم عليه السلام بقوله تعالى [ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً] وبقوله [أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده] وهذه الخصال قد ثبتت من سنة إبراهيم عليه السلام ومحمد ﷺ وهي تقتضي أن يكون التنظيف ونفي الأقذار

والأوساخ عن الأبدان والثياب مأموراً بها ألا ترى أن الله تعالى لما حظر إزالة التفث والشعر في الإحرام أمر به عند الإحلال بقوله [ثم ليقضوا تفثهم] ومن نحو ذلك ما روي عن النبي ﷺ في غسل يوم الجمعة أن يستاك وأن يمس من طيب أهله فهذه كلها خصال مستحسنة في العقول محمودة مستحبة في الأخلاق والعادات وقد أكدها التوقيف من الرسول ﷺ وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن عمر بن حيان التمار قال حدثنا أبو الوليد وعبد الرحمن بن المبارك قال حدثنا قريش بن حيان العجلي قال حدثنا سليمان فروخ أبو واصل قال أتيت أبا أيوب فصافحته فرأى في أظفاري طولا فقال جاء رجل إلى النبي ﷺ يسأله عن خبر السماء فقال (يجيء أحدكم يسأل عن خبر السماء وأظفاره كأنها أظفار الطير يجتمع فيها الجنابة والتفث) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا أحمد بن سهل بن أيوب قال حدثنا عبد الملك بن مروان الحذاء قال حدثنا الضحاك بن زيد الأهوازي عن إسماعيل بن خالد عن قيس بن أبي حازم عن عبد الله بن مسعود قال قلنا يا رسول الله إنك تهم قال (ومالي لا أهم ورفغ أحدكم بين أظفاره وأنامله) وقد روي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه كان يقلم أظفاره ويقص شاربه يوم الجمعة قبل أن يروح إلى الجمعة وحدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة عن وكيع عن الأوزاعي عن حسان عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال أتانا رسول الله ﷺ فرأى رجلا شعثا قد تفرق شعره فقال (أما كان يجد هذا ما يسكن به شعره ورأى رجلا آخر عليه ثياب وسخة فقال أما كان يجد هذا ما يغسل به ثوبه) حدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن إسحق قال حدثنا محمد بن عقبة السدوسي قال حدثنا أبو أمية بن يعلى قال حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت خمس لم يكن النبي ﷺ يدعهن في سفر ولا حضر المرآة والمكحلة والمشط والمدرى والسواك وقد روي أنه وقت في ذلك أربعين يوماً حدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسين بن المثنى عن معاذ قال حدثنا مسلم بن إبراهيم قال حدثنا صدقة الدقيق قال حدثنا أبو عمران الجوني عن أنس بن مالك قال وقت لنا رسول الله ﷺ في حلق العانة وقص الشارب ونتف الإبط وروي عن النبي ﷺ أنه كان يتنور حدثنا عبد الباقي قال حدثنا إدريس الحداد قال حدثنا عاصم بن علي قال حدثنا كامل بن العلاء قال حدثنا حبيب بن أبي ثابت عن أم سلمة قالت كان النبي ﷺ إذا أطلى ولي مغابنه بيده حدثنا

عبد الباقي حدثنا مطير حدثنا إبراهيم بن المنذر حدثنا معن بن عيسى عمن حدثه عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس قال أطلى رسول الله ﷺ فطلاه رجل فستر عورته بثوب وطلى الرجل سائر جسده فلما فرغ قال له النبي ﷺ أخرج عني ثم طلى النبي ﷺ عورته بيده وقد روى حبيب بن أبي ثابت عن أنس قال كان النبي ﷺ لا يتنور فإذا كثر شعره حلقه وهذا يحتمل أن يريد به أن عادته كانت الحلق وأن ذلك كان الأكثر الأعم ليصح الحديثان وأما ما ذكر من توقيت الأربعين فى الحديث المتقدم فجائز أن تكون الرخصة فى التأخير مقدرة بذلك وأن تأخيرها إلى ما بعد الأربعين محظور يستحق فاعله اللوم لمخالفة السنة لا سيما فى قص الشارب وقص الأظفار . قال أبو بكر ذكر أبو جعفر الطحاوي أن مذهب أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف ومحمد فى شعر الرأس والشارب أن الإحفاء أفضل من التقصير عنه وإن كان معه حلق بعض الشعر قال وقال ابن الهيثم عن مالك إحفاء الشارب عندي مثلة قال مالك وتفسير حديث النبي ﷺ فى إحفاء الشارب الإطار وكان يكره أن يؤخذ من أعلاه وإنما كان يوسع فى الإطار منه فقط وذكر عنه أشهب قال وسألت مالكا عمن أحفى شاربه قال رأى أن يوجع ضرباً ليس حديث النبي ﷺ فى الإحفاء كان يقول ليبدي حرف الشفتين الإطار ثم قال يحلق شاربه هذه بدع تظهر فى الناس كان عمر إذا حزبه أمر نفخ فجعل يفتل شاربه وسئل الأوزاعي عن الرجل يحلق رأسه فقال أما فى الحضر لا يعرف إلا فى يوم النحر وهو فى العرف وكان عبدة ابن أبي لبابة يذكر فيه فضلا عظيما وقال الليث لا أحب أن يحلق أحد شاربه حتى يبدو الجلد وأكرهه ولكن يقص الذي على طرف الشارب وأكره أن يكون طويل الشارب وقال إسحق أبي إسرائيل سألت عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي داود عن حلق الرأس فقال أما بمكة فلا بأس به لأنه بلد الحلق وأما فى غيره من البلدان فلا قال أبو جعفر ولم نجد فى ذلك عن الشافعي شيئاً منصوصاً وأصحابه الذين رأيناهم المزني والربيع كانا يحفيان شواربهما فدل على أنهما أخذا ذلك عن الشافعي وقد روت عائشة وأبو هريرة عن النبي ﷺ الفطرة عشرة منها قص الشارب وروى المغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ أخذ من شواربه على سواك وهذا جائز مباح وإن كان غيره أفضل وجائز أن يكون فعله لعدم آلة الإحفاء فى الوقت وروى عكرمة عن ابن عباس قال كان رسول الله ﷺ يجز شاربه وهذا يحتمل

الإحفاء وروى عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال (أحفوا الشارب واعفوا اللحى) وروى العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال (جزوا الشارب وارخوا اللحى) وهذا يحتمل الإحفاء أيضاً وروى عمر بن سلمة عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال (أحفوا الشارب واعفوا اللحى) وهذا يدل على أن مراده بالخبر الأول الإحفاء والإحفاء يقتضي ظهور الجلد بإزالة الشعر كما يقال رجل حاف إذا لم يكن في رجله شيء ويقال حفيت رجله وحفيت الدابة إذا أصاب أسفل رجلها وهن من الحفا قال وروى عن أبي سعيد الخدري وأبي أسيد ورافع بن خديج وسهل بن سعد وعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وأبي هريرة أنهم كانوا يحفون شواربهم وقال إبراهيم ابن محمد بن حاطب رأيت ابن عمر يحلق شاربه كأنه ينتفه وقال بعضهم حتى يرى بياض الجلد قال أبو بكر ولما كان التقصير مسنوناً في الشارب عند الجميع كان الحلق أفضل قال النبي ﷺ رحم الله المحلقين ثلاثاً ودعا للمقصرين مرة فجعل حلق الرأس أفضل من التقصير وما احتج به مالك أن عمر كان يفتل شاربه إذا غضب فجائز أن يكون كان يتركه حتى يمكن فتله ثم يحلقه كما ترى كثيراً من الناس يفعله وقوله تعالى [إني جاعلك للناس إماماً] فإن الإمام من يؤتم به في أمور الدين من طريق النبوة وكذلك سائر الأنبياء أئمة عليهم السلام لما ألزم الله تعالى الناس من اتباعهم والائتمام بهم في أمور دينهم فالخلفاء أئمة لأنهم رتبوا في المحل الذي يلزم الناس اتباعهم وقبول قولهم وأحكامهم والقضاة والفقهاء أئمة أيضاً ولهذا المعنى الذي يصلي بالناس يسمى إماماً لأن من دخل في صلاته لزمه الإتباع له والائتمام به وقال النبي ﷺ (إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا) وقال (لا تختلفوا على إمامكم) فثبت بذلك أن اسم الإمامة مستحق لمن يلزم اتباعه والإقتداء به في أمور الدين أو في شيء منها وقد يسمى بذلك من يؤتم به في الباطل إلا أن الإطلاق لا يتناوله قال الله تعالى [وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار] فسموا أئمة لأنهم أنزلوهم بمنزلة من يقتدى بهم في أمور الدين وإن لم يكونوا أئمة يجب الإقتداء بهم كما قال الله تعالى [فما أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون] وقال [وانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفاً] يعني في زعمك واعتقادك وقال النبي ﷺ (أخوف ما أخاف على أمتي أئمة مضلون) والإطلاق إنما يتناول من يجب الإئتمام به في دين الله تعالى وفي الحق

والهدى ألا ترى أن قوله تعالى [إني جاعلك للناس إماماً] قد أفاد ذلك من غير تقييد وأنا لما ذكر أئمة الضلال قيده بقوله يدعون إلى النار وإذا ثبت أن اسم الإمامة يتناول ما ذكرناه فالأنبياء عليهم السلام في أعلى رتبة الإمامة ثم الخلفاء الراشدون بعد ذلك ثم العلماء والقضاة العدول ومن ألزم الله تعالى الاقتداء بهم ثم الإمامة في الصلاة ونحوها فأخبر الله تعالى في هذه الآية عن إبراهيم عليه السلام أنه جاعله للناس إماماً وأن إبراهيم سأله أن يجعل من ولده أئمة بقوله [ومن ذريتي] لأنه عطف على الأول فكان بمنزلة واجعل من ذريتي أئمة ويحتمل أن يريد بقوله ومن ذريتي مسئلته تعريفه هل يكون من ذريتي أئمة فقال تعالى في جوابه [لا ينال عهدي الظالمين] فحوى ذلك معنيين أنه سيجعل من ذريته أئمة إما على وجه تعريفه ما سأله أن يعرفه إياه وإما على وجه إجابته إلى ما سأل لذريته إذا كان قوله ومن ذريتي مسألته أن يجعل من ذريته أئمة وجائز أن يكون أراد الأمرين جميعاً وهو مسئلته أن يجعل من ذريته أئمة وأن يعرفه ذلك وأنه إجابة إلى مسئلته لأنه لو لم يكن منه إجابة إلى مسئلته لقال ليس في ذريتك أئمة أو قال لا ينال عهدي من ذريتك أحد فلما قال [لا ينال عهدي الظالمين] دل على أن الإجابة قد وقعت له في أن ذريته أئمة ثم قال [لا ينال عهدي الظالمين] فأخبر أن الظالمين من ذريته لا يكونون أئمة ولا يجعلهم موضع الاقتداء بهم وقد روي عن السدي في قوله تعالى [لا ينال عهدي الظالمين] أنه النبوة وعن مجاهد أنه أراد أن الظالم لا يكون إماماً وعن ابن عباس أنه قال لا يلزم الوفاء بعهد الظالم فإذا عقد عليك في ظلم فانقضه وقال الحسن ليس لهم عند الله عهد يعطيهم عليه خيراً في الآخرة قال أبو بكر جميع ما روي من هذه المعاني يحتمله اللفظ وجائز أن يكون جميعه مراد الله تعالى وهو محمول على ذلك عندنا فلا يجوز أن يكون الظالم نبياً ولا خليفة لنبي ولا قاضياً ولا من يلزم الناس قبول قوله في أمور الدين من مفت أو شاهد أو مخبر عن النبي ﷺ خبراً فقد أفادت الآية أن شرط جميع من كان في محل الائتمام به في أمر الدين العدالة والصلاح وهذا يدل أيضاً على أن أئمة الصلاة ينبغي أن يكونوا صالحين غير فساق ولا ظالمين لدلالة الآية على شرط العدالة لمن نصب منصب الائتمام به في أمور الدين لأن عهد الله هو أوامره فلم يجعل قبوله عن الظالمين منهم وهو ما أودعهم من أمور دينه وأجاز قولهم فيه وأمر الناس بقبوله منهم والاقتداء بهم فيه ألا ترى إلى قوله تعالى [ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا

الشيطان إنه لكم عدو مبين] يعني أقدم إليكم الأمر به وقال تعالى [الذين قالوا إن الله عهد إلينا] ومنه عهد الخلفاء إلى أمرائهم وقضاتهم إنما هو ما يتقدم به إليهم ليحملوا الناس عليه ويحكموا به فيهم وذلك لأن عهد الله إذا كان إنما هو أوامره لم يخل قوله [لا ينال عهدي الظالمين] من أن يريد أن الظالمين غير مأمورين أو أن الظالمين لا يجوز أن يكونوا بمحل من يقبل منهم أوامر الله تعالى وأحكامه ولا يؤمنون عليها فلما بطل الوجه الأول لاتفاق المسلمين على أن أوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم وأنهم إنما استحقوا سمة الظلم لتركهم أوامر الله ثبت الوجه الآخر وهو أنهم غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة في الدين فثبت بدلالة هذه الآية بطلان إمامة الفاسق وأنه لا يكون خليفة وأن من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته وكذلك قال النبي ﷺ (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) ودل أيضاً على أن الفاسق لا يكون حاكما وأن أحكامه لا تنفذ إذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره إذا أخبر عن النبي ﷺ ولا فتياه إذا كان مفتياً وأنه لا يقدم للصلاة وإن كان لو قدم واقتدى به مقتد كانت صلاته ماضية فقد حوى قوله [لا ينال عهدي الظالمين] هذه المعاني كلها ومن الناس من يظن أن مذهب أبي حنيفة تجويز إمامة الفاسق وخلافته وأنه يفرق بينه وبين الحاكم فلا يجيز حكمه وذكر ذلك عن بعض المتكلمين وهو المسمى زرقان وقد كذب في ذلك وقال بالباطل وليس هو أيضاً ممن تقبل حكايته ولا فرق عند أبي حنيفة بين القاضي وبين الخليفة في أن شرط كل واحد منهما العدالة وأن الفاسق لا يكون خليفة ولا يكون حاكماً كما لا تقبل شهادته ولا خبره لو روى خبراً عن النبي ﷺ وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة وأحكامه غير نافذة وكيف يجوز أن يدعي ذلك على أبي حنيفة وقد أكرهه ابن هبيرة في أيام بني أمية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك وحبس فلج ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسواطاً فلما خيف عليه قال له الفقهاء تول شيئاً من أعماله أي شيء كان حتى يزول عنك هذا الضرب فتولى له عد أحمال التبن الذي يدخل فخلاه ثم دعاه المنصور إلى مثل ذلك فأبى فحبسه حتى عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة بغداد وكان مذهبه مشهوراً في قتال الظلمة وأئمة الجور ولذلك قال الأوزاعي احتملنا أبا حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف يعني قتال الظلمة فلم نحتمله وكان من

قوله وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول فإن لم يؤتمر له فبالسيف على ما روى عن النبي ﷺ وسأله إبراهيم الصائغ وكان من فقهاء أهل خراسان ورواة الأخبار ونساكهم عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال هو فرض وحدثه بحديث عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال (أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتل) فرجع إبراهيم إلى مرو وقام إلى أبي مسلم صاحب الدولة فأمره ونهاه وأنكر عليه ظلمه وسفكه الدماء بغير حق فاحتمله مراراً ثم قتله وقضيته في أمر زيد بن علي مشهورة وفي حمله المال إليه وفتياه الناس سراً في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك أمره مع محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن حسن وقال لأبي إسحق الفزاري حين قال له لم أشرت على أخي بالخروج مع إبراهيم حتى قتل قال مخرج أخيك أحب إلي من مخرجك وكان أبو إسحق قد خرج إلى البصرة وهذا إنما أنكره عليه أغمار أصحاب الحديث الذين بهم فقد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى تغلب الظالمون على أمور الإسلام فمن كان هذا مذهبه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كيف يرى إمامة الفاسق فإنما جاء غلط من غلط في ذلك إن لم يكن تعمد الكذب من جهة قوله وقول سائر من يعرف قوله من العراقيين أن القاضي إذا كان عدلا في نفسه فولى القضاء من قبل إمام جائر أن أحكامه نافذة وقضاياه صحيحة وأن الصلاة خلفهم جائزة مع كونهم فساقاً وظلمة وهذا مذهب صحيح ولا دلالة فيه على أن من مذهبه تجويز إمامة الفاسق وذلك لأن القاضي إذا كان عدلا فإنما يكون قاضياً بأن يمكنه تنفيذ الأحكام وكانت له يد وقدرة على من امتنع من قبول أحكامه حتى يجبره عليها ولا اعتبار في ذلك بمن ولاه لأن الذي ولاه إنما هو بمنزلة سائر أعوانه وليس شرط أعوان القاضي أن يكونوا عدولا ألا ترى أن أهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا أعواناً له على من امتنع من قبول أحكامه لكان قضاؤه نافذاً وإن لم يكن له ولاية من جهة إمام ولا سلطان وعلى هذا تولى شريح وقضاة التابعين القضاء من قبل بني أمية وقد كان شريح قاضياً بالكوفة إلى أيام الحجاج ولم يكن في العرب ولا آل مروان أظلم ولا أكفر ولا أفجر من عبد الملك ولم يكن في عماله أكفر ولا أظلم ولا أفجر من الحجاج وكان عبد الملك أول من قطع ألسنة الناس في الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر صعد المنبر فقال إني والله ما أنا بالخليفة المستضعف يعني عثمان ولا بالخليفة المصانع يعني معاوية وإنكم تأمروننا بأشياء تنسونها في أنفسكم والله لا يأمرني أحد بعد مقامي هذا بتقوى الله إلا ضربت عنقه وكانوا يأخذون الأرزاق من بيوت أموالهم وقد كان المختار الكذاب يبعث إلى ابن عباس ومحمد بن الحنفية وابن عمر بأموال فيقبلونها وذكر محمد بن عجلان عن القعقاع قال كتب عبد العزيز بن مروان إلى ابن عمر ارفع إلى حوائجك فكتب إليه أن رسول الله ﷺ قال (إن اليد العليا خير من اليد السفلى) وأحسب أن اليد العليا يد المعطي وأن اليد السفلى يد الآخذ وإني است سائلك شيئاً ولا راداً عليك رزقاً رزقنيه الله منك والسلام وقد كان الحسن وسعيد بن جبير والشعبي وسائر التابعين يأخذون أرزاقهم من أيدي هؤلاء الظلمة لا على أنهم كانوا يتولونهم ولا يرون إمامتهم وإنما كانوا يأخذونها على أنها حقوق لهم في أيدي قوم فجرة وكيف يكون ذلك على وجه موالاتهم وقد ضربوا وجه الحجاج بالسيف وخرج عليه من القراء أربعة آلاف رجل هم خيار التابعين وفقهاؤهم فقاتلوه مع عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بالأهواز ثم بالبصرة ثم بدير الجماجم من ناحية الفرات بقرب الكوفة وهم خالعون لعبد الملك بن مروان لاعنون لهم متبرءون منهم وكذلك كان سبيل من قبلهم مع معاوية حين تغلب على الأمر بعد قتل علي عليه السلام وقد كان الحسن والحسين يأخذان العطاء وكذلك من كان في ذلك العصر من الصحابة وهم غير متولين له بل متبرءون منه على السبيل التي كان عليها علي عليه السلام إلى أن توفاه الله تعالى إلى جنته ورضوانه فليس إذاً في ولاية القضاء من قبلهم ولا أخذ العطاء منهم دلالة على توليتهم واعتقاد إمامتهم ، وربما احتج بعض أغبياء الرافضة بقوله تعالى [لا ينال عهدي الظالمين] في رد إمامة أبي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه لأنهما كانا ظالمين حين كانا مشركين في الجاهلية وهذا جهل مفرط لأن هذه السمة إنما تلحق من كان مقيماً على الظلم فأما التائب منه فهذه السمة زائلة عنه فلا جائز أن يتعلق به حكم لأن الحكم إذا كان معلقاً بصفة فزالت الصفة زال الحكم وصفة الظلم صفة ذم فإنما يلحقه ما دام مقيماً عليه فإذا زال عنه زالت الصفة عنه كذلك يزول عنه الحكم الذي علق به من نفي نيل العهد في قوله تعالى [لا ينال عهدي الظالمين] ألا ترى أن قوله تعالى [ولا تركنوا إلى الذين ظلموا] إنما هو نهي عن الركون إليهم ما أقاموا على الظلم

وكذلك قوله تعالى [ما على المحسنين من سبيل] إنما هو ما أقاموا على الإحسان فقوله [لا ينال عهدي الظالمين] لم ينف به العهد عمن تاب عن ظلمه لأنه في هذه الحالة لا يسمى ظالماً كما لا يسمى من تاب من الكفر كافراً ومن تاب من الفسق فاسقاً وإنما يقال كان كافراً وكان فاسقاً وكان ظالماً والله تعالى لم يقل لا ينال عهدي من كان ظالماً وإنما نفى ذلك عمن كان موسوماً بسمة الظلم والاسم لازم له باق عليه ، وقوله تعالى [وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً] البيت إنما فإنه يريد بيت الله الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقاً لدخول الألف واللام عليه إذ كانا يدخلان لتعريف المعهود أو الجنس وقد علم المخاطبون أنه لم يرد الجنس فانصرف إلى المعهود عندهم وهو الكعبة وقوله [مثابة للناس] روى عن الحسن أن معناه أنهم يثوبون إليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد أنه لا ينصرف عنه أحد وهو يرى أنه قد قضى وطراً منه فهم يعودون إليه وقيل فيه أنهم يحجون إليه فيثابون عليه قال أبو بكر قال أهل اللغة أصله من ثاب يثوب مثابة وثواباً إذا رجع قال بعضهم إنما أدخل الهاء عليه للمبالغة لما كثر من يثوب إليه كما يقال نسابة وعلامة وسيارة وقال الفراء هو كما قيل المقامة والمقام وإذا كان اللفظ محتملا لما تأوله السلف من رجوع الناس إليه في كل عام ومن قول من قال أنه لا ينصرف عنه أحد إلا وهو يحب العود إليه ومن أنهم يحجون إليه فيثابون فجائز أن يكون المراد ذلك كله ويشهد لقول من قال أنهم يحبون العود إليه بعد الانصراف قوله تعالى [فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم] وقد نص هذا اللفظ على فعل الطواف إذ كان البيت مقصوداً ومثابة للطواف ولا دلالة فيه على وجوبه وإنما يدل على أنه يستحق الثواب بفعله وربما احتج موجبو العمرة بهذه الآية فقالوا إذا كان الله تعالى قد جعله مثابة للناس يعودون إليه مرة بعد أخرى فقد اقتضى العود إليه للعمرة بعد الحج وليس هذا بشيء لأنه ليس في اللفظ دليل الإيجاب وإنما فيه أنه جعل لهم العود إليه ووعدهم الثواب عليه وهذا مما يقتضي الندب لا الإيجاب ألا ترى أن القائل لك أن تعتمر ولك أن تصلي لا دلالة فيه على الوجوب وعلى أنه لم يخصص العود إليه بالعمرة دون الحج ومع ذلك فإن الحج فيه طواف القدوم وطواف الزيارة وطواف الصدر ويحصل بذلك كله العود إليه مرة بعد أخرى فإذا فعل ذلك فقد قضى عهدة اللفظ فلا دلالة فيه إذاً على وجوب العمرة ، وأما قوله تعالى [وأمناً] فإنه وصف البيت بالأمن والمراد

جميع الحرم كما قال الله تعالى [هدياً بالغ الكعبة] والمراد الحرم لا الكعبة نفسها لأنه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد وكقوله [والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد] قال ابن عباس وذلك أن الحرم كله مسجد وكقوله تعالى [إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا] والمراد والله أعلم منعهم من الحج وحضورهم مواضع النسك ألا ترى إلى قوله ﷺ حين بعث بالبراءة مع علي رضي الله عنه وأن لا يحج بعد العام مشرك منبئاً عن مراد الآية وقوله تعالى في آية أخرى [أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً] وقال حاكياً عن إبراهيم عليه السلام [رب اجعل هذا بلداً آمناً] يدل ذلك على أن وصفه البيت بالأمن اقتضى جميع الحرم ولأن حرمة الحرم لما كانت متعلقة بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت لوقوع الأمن به وحظر القتال والقتل فيه وكذلك حرمة الأشهر الحرم متعلقة بالبيت فكان أمنهم فيها لأجل الحج وهو معقود بالبيت . وقوله [وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً] إنما هو حكم منه بذلك لا خبر وكذلك قوله تعالى [رب اجعل هذا بلداً آمناً] [ومن دخله كان آمناً] كل هذا من طريق الحكم لا على وجه الأخبار بأن من دخله لم يلحقه سوء لأنه لو كان خبراً لوجد مخبره على ما أخبر به لأن أخبار الله تعالى لا بد من وجودها على ما أخبر به وقد قال في موضع آخر [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم] فأخبر بوقوع القتل فيه فدل أن الأمر المذكور إنما هو من قبل حكم الله تعالى بالأمن فيه وأن لا يقتل العائذ به واللاجيء إليه وكذلك كان حكم الحرم منذ عهد إبراهيم عليه السلام إلى يومنا هذا وقد كانت العرب في الجاهلية تعتقد ذلك للحرم وتستعظم القتل فيه على ما كان بقي في أيديهم من شريعة إبراهيم عليه السلام حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا الأوزاعي قال حدثنا يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال لما فتح الله على رسوله ﷺ مكة قام رسول الله ﷺ فحمد الله وأثنى عليه ثم قال إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليه رسوله والمؤمنين وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم هي حرام إلى يوم القيامة لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطتها إلا لمنشدها فقال العباس يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقبورنا وبيوتنا فقال ﷺ إلا الإذخر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي

شیبة قال حدثنا جریر عن منصور عن مجاهد وطاوس عن ابن عباس فی هذه القصة ولا یختلی خلاها وقال إن الله حرم مکة یوم خلق السموات والأرض لم تحل لأحد قبلی ولم تحل لی إلا ساعة من نهار وروی ابن أبی ذئب عن سعید المقبری عن أبی شریح الکعبی قال قال رسول الله ﷺ إن الله تعالی حرم مکة ولم یحرمها الناس فلا یسفکن فیها دم وإن الله أحلها لی ساعة من نهار ولم یحلها للناس وأخبر النبی ﷺ أن الله حرمها یوم خلق السموات والأرض وحظر فیها سفك الدماء وإن حرمتها باقیة إلی یوم القیامة وأخبر أن من تحریمها تحریم صیدها وقطع الشجر والخلا . فإن قال قائل ما وجه استثنائه الأذخر من الحظر عند مسئلة العباس وقد أطلق قبل ذلك حظر الجمیع ومعلوم أن النسخ قبل التمکین من الفعل لا یجوز قیل له یجوز أن یکون الله تعالی خیر نبیه ﷺ فی إباحة الأذخر وحظره عند سؤال من یسئله إباحته کما قال تعالی [فإذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم] فخیره فی الإذن عند المسئلة ومع ما حرم الله تعالی من حرمتها بالنص والتوقیف فإن من آیاتها ودلالاتها علی توحید الله تعالی واختصاصه لها بما یوجب تعظیمها ما یشاهد فیها من أمن الصید فیها وذلك أن سائر بقاع الحرم مشبهة لبقاع الأرض ویجتمع فیها الظبی والکلب فلا یهیج الکلب الصید ولا ینفر منه حتی إذا خرجا من الحرم عدا الکلب علیه وعاد هو إلی النفور والهرب وذلك دلالة علی توحید الله سبحانه وتعالی وعلی تفضیل إسماعیل علیه السلام وتعظیم شأنه وقد روی عن جماعة من الصحابة حظر صید الحرم وشجره ووجوب الجزاء علی قتله أو قطعه ـ قوله تعالی [واتخذوا من مقام إبراهیم مصلی] یدل علی لزوم رکعتی الطواف وذلك لأن قوله تعالی [مثابة للناس] إنما اقتضی فعل الطواف ثم عطف علیه قوله [واتخذوا من مقام إبراهیم مصلی] وهو أمر ظاهره الإیجاب دل ذلك علی أن الطواف موجب للصلاة وقد روی عن النبی ﷺ ما یدل علی أنه أراد به صلاة الطواف وهو ما حدثنا محمد بن بکر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفیلی قال حدثنا حاتم بن إسماعیل قال حدثنا جعفر بن محمد عن أبیه عن جابر وذکر حجة النبی ﷺ إلی قوله استلم النبی ﷺ الرکن فرمل ثلاثاً ومشی أربعاً ثم تقدم إلی مقام إبراهیم فقرأ [واتخذوا من مقام إبراهیم مصلی] فجعل المقام بینه وبین البیت وصلی رکعتین فلما تلا ﷺ عند إرادته الصلاة خلف المقام [واتخذوا من مقام إبراهیم مصلی] دل ذلك علی أن

المراد بالآية فعل الصلاة بعد الطواف وظاهره أمر فهو على الوجوب وقد روى أن النبي ﷺ قد صلاهما عند البيت وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن عمر القواريري قال حدثني يحيى بن سعيد قال حدثنا السائب عن محمد المخزومي قال حدثني محمد بن عبد الله بن السائب عن أبيه أنه كان يقود ابن عباس فيقيمه عند الشقة الثالثة مما يلي الركن الذي يلي الحجر مما يلي الباب فيقول ابن عباس أنبئت أن النبي ﷺ كان يصلي ههنا فيقوم فيصلي فدلت هذه الآية على وجوب صلاة الطواف ودل فعل النبي ﷺ لها تارة عند المقام وتارة عند غيره على أن فعلها عنده ليس بواجب وروى عبد الرحمن القاري عن عمر أنه طاف بعد صلاة الصبح ثم ركب وأناخ بذي طوى فصلى ركعتي طوافه وعن ابن عباس أنه صلاها في الحطيم وعن الحسن وعطاء أنه إن لم يصل خلف المقام أجزأ وقد اختلف السلف في المراد بقوله تعالى [مقام إبراهيم] فقال ابن عباس الحج كله مقام إبراهيم وقال عطاء مقام إبراهيم عرفة والمزدلفة والجمار وقال مجاهد الحرم كله مقام إبراهيم وقال السدي مقام إبراهيم هو الحجر الذي كانت زوجة إسماعيل وضعته تحت قدم إبراهيم حين غسلت رأسه فوضع إبراهيم رجله عليه وهو راكب فغسلت شقه ثم رفعته من تحته وقد غابت رجله في الحجر فوضعته تحت الشق الآخر فغسلته فغابت رجله أيضاً فيه فجعلها الله من شعائره فقال [واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى] وروى نحوه عن الحسن وقتادة والربيع بن أنس والأظهر أن يكون هو المراد لأن الحرم لا يسمى على الإطلاق مقام إبراهيم وكذلك سائر المواضع التي تأوله غيرهم عليها مما ذكرنا ويدل على أنه هو المراد ما روى حميد عن أنس قال قال عمر قلت يا رسول الله لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى فأنزل الله تعالى [واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى] ثم صلى فدل على أن مراد الله تعالى بذكر المقام هو الحجر ويدل عليه أمره تعالى إيانا بفعل الصلاة وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا سائر المواضع الذي تأويله عليها من ذكرنا قوله وهذا المقام دلالة على توحيد الله ونبوة إبراهيم لأنه جعل للحجر رطوبة الطين حتى دخلت قدمه فيه وذلك لا يقدر عليه إلا الله وهو مع ذلك معجزة لإبراهيم عليه السلام فدل على نبوته وقد اختلف في المعنى المراد بقوله [مصلى] فقال فيه مجاهد مدعى وجعله من الصلاة إذ هي الدعاء لقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه] وقال الحسن أراد به قبلة وقال قتادة

والسدي أمروا أن يصلوا عنده وهذا هو الذي يقتضيه ظاهر اللفظ لأن لفظ الصلاة إذا أطلق تعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود ألا ترى أن مصلى المصر هو الموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد وقال النبي ﷺ لأسامة بن زيد المصلى أمامك يعني به موضع الصلاة المفعولة وقد دل عليه أيضاً فعل النبي ﷺ بعد تلاوته الآية وأما قول من قال قبلة فذلك يرجع إلى معنى الصلاة لأنه إنما يجعله المصلى بينه وبين البيت فيكون قبلة له وعلى أن الصلاة فيها الدعاء فحمله على الصلاة أولى لأنها تنتظم سائر المعاني التي تأولوا عليها الآية قوله تعالى [وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود] قال قتادة وعبيد بن عمير ومجاهد وسعيد بن جبير طهرا من الشرك وعبادة الأوثان التي كانت عليها المشركون قبل أن يصير في يد إبراهيم عليه السلام وقد روي عن النبي ﷺ أنه لما كان فتح مكة دخل المسجد فوجدهم قد نصبوا على البيت الأوثان فأمر بكسرها وجعل يطعن فيها بعود في يده ويقول (جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً) وقيل فيه طهراه من فرث ودم كان المشركون يطرحونه عنده وقال السدي طهرا بيتي ابنياه على الطهارة كما قال الله تعالى [أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير] الآية ٭ قال أبو بكر وجميع ما ذكر يحتمله اللفظ غير منافيه فيكون معناه ابنياه على تقوى الله وطهراه مع ذلك من الفرث والدم ومن الأوثان أن تجعل فيه أو تقربه وأما للطائفين فقد اختلف في مراد الآية منه فروى جويبر عن الضحاك قال للطائفين من جاء من الحجاج والعاكفين أهل مكة وهم القائمون وروى عبد الملك عن عطاء قال العاكفون من انتابه من أهل الأمصار والمجاورين وروى أبو بكر الهذلي قال إذا كان طائفاً فهو من الطائفين وإذا كان جالساً فهو من العاكفين وإذا كان مصلياً فهو من الركع السجود وروى ابن فضيل عن ابن عطاء عن سعيد عن ابن عباس في قوله [طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود] قال الطواف قبل الصلاة ٭ قال أبو بكر قول الضحاك من جاء من الحجاج فهو من الطائفين راجع أيضاً إلى معنى الطواف بالبيت لأن من يقصد البيت فإنما يقصده للطواف به إلا أنه قد خص به الغرباء وليس في الآية دلالة التخصيص لأن أهل مكة والغرباء في فعل الطواف سواء ٭ فإن قيل فإنما تأوله الضحاك على الطائف الذي هو طارئ كقوله تعالى [فطاف عليها

طائف من ربك [وقوله] [إذا مسهم طائف من الشيطان]) قيل له أنه وإن أراد ذلك فالطواف مراد لامحالة لأن الطارىء إنما يقصده للطواف فجعله هو خاصاً فى بعضهم دون بعض وهذا لادلالة له فيه فالواجب إذا حمله على فعل الطواف فيكون قوله والعاكفين من يعتكف فيه وهذا يحتمل وجهين أحدهما الإعتكاف المذكور فى قوله [وأنتم عاكفون فى المساجد] فخص البيت فى هذا الموضع الآخر المقيمون بمكة اللائذون به إذا كان الإعتكاف هو اللبث وقيل فى العاكفين المجاورون وقيل أهل مكة وذلك كله يرجع إلى معنى اللبث والإقامة فى الموضع ، قال أبو بكر هو على قول من تأول قوله الطائفين على الغرباء يدل على أن الطواف للغرباء أفضل من الصلاة وذلك لأن قوله ذلك قد أفاد لامحالة الطواف للغرباء إذا كانوا إنما يقصدونه للطواف وأفاد جواز الإعتكاف فيه بقوله والعاكفين وأفاد فعل الصلاة فيه أيضاً وبحضرته فخص الغرباء بالطواف فدل على أن فعل الطواف للغرباء أفضل من فعل الصلاة والإعتكاف الذى هو اللبث من غير طواف وقد روى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء أن الطواف لأهل الأمصار أفضل والصلاة لأهل مكة أفضل فتضمنت الآية معانى منها فعل الطواف فى البيت وهو قربة إلى الله تعالى يستحق فاعله الثواب وأنه للغرباء أفضل من الصلاة وفعل الإعتكاف فى البيت وبحضرته بقوله والعاكفين وقد دل أيضاً على جواز الصلاة فى البيت فرضاً كانت أو نفلا إذ لم تفرق الآية بين شىء منها وهو خلاف قول مالك فى امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة فى البيت وقد روى عن النبى ﷺ أنه صلى فى البيت يوم فتح مكة فتلك الصلاة لامحالة كانت تطوعا لأنه صلاها حين دخل ضحى ولم يكن وقت صلاة وقد دل أيضاً على جواز الجوار بمكة لأن قوله والعاكفين يحتمله إذا كان إسما للبث وقد يكون ذلك من المجاز على أن عطاء وغيره قد تأوله على المجاورين ودل أيضاً على أن الطواف قبل الصلاة لما تأوله عليه ابن عباس على ماقدمناه ، فإن قيل ليس فى تقديم الطواف على الصلاة فى اللفظ دلالة على الترتيب لأن الواو لاتوجبه ، قيل له قد اقتضى اللفظ فعل الطواف والصلاة جميعاً وإذا ثبت طواف مع صلاة فالطواف لامحالة مقدم عليها من وجهين أحدهما فعل النبى ﷺ والثانى اتفاق أهل العلم على تقديمه عليها ، فإن اعترض معترض على ماذكرنا من دلالة الآية على جواز فعل الصلاة فى البيت وزعم أنه لادلالة

فى اللفظ عليه لأنه لم يقل والركع السجود فى البيت وكما لم يدل على جواز فعل الطواف فى جوف البيت وإنما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالته مقصورة على جواز فعل الصلاة إلى البيت متوجهاً إليه ٭ قيل له ظاهر قوله تعالى [طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود] قد اقتضى فعل ذلك فى البيت كما دل على جواز فعل الإعتكاف فى البيت وإنما خرج منه الطواف فى كونه مفعولا خارج البيت بدليل الإتفاق ولأن الطواف بالبيت إنما هو بأن يطوف حواليه خارجا منه ولا يسمى طائفاً بالبيت من طاف فى جوفه والله سبحانه إنما أمرنا بالطواف فيه به لا بالطواف بقوله تعالى [وليطوفوا بالبيت العتيق] ومن صلى داخل البيت يتناوله الإطلاق بفعل الصلاة فيه وأيضاً لو كان المراد التوجه إليه لما كان لذكر تطهير البيت للركع والسجود وجه إذ كان حاضروا البيت والناؤن عنه سواء فى الأمر بالتوجه إليه ومعلوم أن تطهيره إنما هو لحاضريه فدل على أنه لم يرد به التوجه إليه دون فعل الصلاة فيه ألا ترى أنه أمر بتطهير نفس البيت للركع السجود وأنت متى حملته على الصلاة خارجا كان التطهير لما حول البيت وأيضاً إذا كان اللفظ محتملا للأمرين فالواجب حمله عليهما فيكونان جميعاً مرادين فيجوز فى البيت وخارجه ٭ فإن قيل كما قال الله تعالى [وليطوفوا بالبيت العتيق] كذلك قال [فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره] وذلك يقتضى فعلها خارج البيت فيكون متوجهاً إلى شطره ٭ قيل له لو حملت اللفظ على حقيقته فعلى قضيتك أنه لا تجوز الصلاة فى المسجد الحرام لأنه قال [فول وجهك شطر المسجد الحرام] ومتى كان فيه فعلى قولك لا يكون متوجهاً إليه فإن قال فإن أراد بالمسجد الحرام البيت نفسه لاتفاق الجميع على أن التوجه إلى المسجد الحرام لا يوجب جواز الصلاة إذا لم يكن متوجها إلى البيت قيل له فمن كان فى جوف البيت هو متوجه شطر البيت لأن شطره ناحية ولا محالة أن من كان فيه فهو متوجه إلى ناحيته ألا ترى أن من كان خارج البيت فتوجه إليه فإنما يتوجه إلى ناحية منه دون جميعه وكذلك من كان فى البيت فهو متوجه شطره فعله مطابق لظاهر الآيتين جميعاً من قوله تعالى [طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود] وقوله تعالى [فول وجهك شطر المسجد الحرام] إذ من كان فى البيت فهو متوجه إلى ناحية من البيت ومن المسجد جميعاً ٭ قال أبو بكر والذى تضمنته الآية من

الطواف عام فى سائر مايطاف من الفرض والواجب والندب لأن الطواف عندنا على هذه الأنحاء الثلاثة فالفرض هو طواف الزيارة بقوله تعالى [وليطوفوا بالبيت العتيق] والواجب هو طواف الصدر ووجوبه مأخوذ من السنة بقوله ﷺ (من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف) والمسنون والمندوب إليه وليس بواجب طواف القدوم للحج فعله النبى ﷺ حين قدم مكة حاجا فأما طواف الزيارة فإنه لا ينوب عنه شىء يبقى الحاج محرما من النساء حتى يطوفه وأما طواف الصدر فإن تركه يوجب دما إذا رجع الحاج إلى أهله ولم يطفه وأما طواف القدوم فإن تركه لا يوجب شيئاً والله تعالى أعلم بالصواب .

باب ذكر صفة الطواف

قال أبو بكر رحمه الله تعالى كل طواف بعده سعى ففيه رمل فى الثلاثة أشواط الأول وكل طواف ليس بعده سعى بين الصفا والمروة فلا رمل فيه فالأول مثل طواف القدوم إذا أراد السعى بعده وطواف الزيارة إذا لم يسع بين الصفا والمروة حين قدم فإن كان قد سعى حين قدم عقيب طواف القدوم فلا رمل فيه وطواف العمرة فيه رمل لأن بعده سعياً بين الصفا والمروة وقد رمل النبى ﷺ حين قدم مكة حاجا رواه جابر بن عبد الله وابن عباس فى رواية عطاء عنه عن النبى ﷺ وكذلك روى ابن عمر أن النبى ﷺ رمل فى الثلاثة الأشواط من الحجر إلى الحجر وروى نحو ذلك عن عمر وابن مسعود وابن عمر من قولهم مثل ذلك وروى أبو الطفيل عن ابن عباس أن النبى ﷺ رمل من الركن اليمانى ثم مشى إلى الركن الأسود وكذلك رواه أنس بن مالك عن النبى ﷺ والنظر يدل على ما رواه الأولون من قبل اتفاق الأولين جميعاً على تساوى الأربع الأواخر فى المشى فيهن كذلك يجب أن يستوى الثلاث الأول فى الرمل فيهن فى جميع الجوانب إذ ليس فى الأصول اختلاف حكم جوانبه فى المشى ولا الرمل فى سائر أحكام الطواف وقد اختلف السلف فى بقاء سنة الرمل فقال قائلون إنما كان ذلك سنة حين فعله النبى ﷺ مرائيا به للمشركين إظهاراً للتجلد والقوة فى عمرة القضاء لأنهم قالوا قد أوهنتهم حمى يثرب فأمرهم بإظهار الجلد لئلا يطمع فيهم وقال زيد بن أسلم عن أبيه قال سمعت عمر ابن الخطاب يقول فيم الرملان الآن والكشف عن المناكب وقد أظهر الله الإسلام

ونفى الكفر وأهله ومع ذلك لا ندع شيئاً كنا نفعله مع رسول الله ﷺ وقال أبو الطفيل
قلت لابن عباس إن قومك يزعمون أن رسول الله ﷺ رمل بالبيت وأنه سنة قال
صدقوا وكذبوا قد رمل رسول الله ﷺ وليس بسنة قال أبو بكر ومذهب أصحابنا أنه
سنة ثابتة لا ينبغي تركها وإن كان النبي ﷺ أمر به بدياً لإظهار الجلد والقوة مراءاة
المشركين لأنه قد روى أن النبي ﷺ رمل في حجة الوداع ولم يكن هناك مشركون وقد
فعله أبو بكر وعمر وابن مسعود وابن عمر وغيرهم فثبت بقاء حكمه وليس تعلقه بدياً
بالسبب المذكور مما يوجب زوال حكمه حيث زال السبب ألا ترى أنه قد روى أن سبب
رمى الجمار أن إبليس لعنه الله عرض لإبراهيم عليه السلام بموضع الجمار فرماه ثم صار
الرمى سنة باقية مع عدم ذلك السبب وروى أن سبب السعي بين الصفا والمروة أن أم
إسماعيل عليه السلام صعدت الصفا تطلب الماء ثم نزلت فأسرعت المشي في بطن الوادي
لغيبة الصبي عن عينها ثم لما صعدت من الوادي رأت الصبي فمشت على هينتها وصعدت
المروة تطلب الماء فعلت ذلك سبع مرات فصار السعي بينهما سنة وإسراع المشي في الوادي
سنة مع زوال السبب الذي فعل من أجله فكذلك الرمل في الطواف وقال أصحابنا يستلم
الركن الأسود واليماني دون غيرهما وقد روى ذلك عن ابن عمر عن النبي ﷺ وروى
أيضاً عن ابن عباس عنه وقال ابن عمر حين أخبر بقول عائشة إن الحجر بعضه من البيت
أنى لأظن النبي ﷺ لم يترك استلامهما إلا أنهما ليسا على قواعد البيت ولا طاف الناس
من وراء الحجر إلا لذلك وقال يعلى بن أمية طفت مع عمر بن الخطاب فلما كنت عند
الركن الذي يلي الحجر أخذت أستلمه فقال ما طفت مع رسول الله ﷺ قلت بلى قال
فرأيته يستلمه قلت لا قال [لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة] قوله تعالى [وإذ قال
إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً] الآية يحتمل وجهين أحدهما معنى مأمون فيه كقوله
تعالى [في عيشة راضية] يعنى مرضية والثانى أن يكون المراد أهل البلد كقوله تعالى
[واسئل القرية] معناه أهلها وهو مجاز لأن الأمن والخوف لا يلحقان البلد وإنما يلحقان
من فيه وقد اختلف في الأمن المسؤل في هذه الآية فقال قائلون سأل الأمن من القحط
والجدب لأنه أسكن أهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع ولم يسئله الأمن من الخسف والقذف
لأنه كان آمناً من ذلك قبل وقد قيل أنه سأل الأمرين جميعاً ء قال أبو بكر هو كقوله

تعالى [مثابة للناس وأمناً] وقوله [ومن دخله كان آمناً] وقوله [وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً] والمراد والله أعلم بذلك الأمن من القتل وذلك أنه قد سأله مع رزقهم من الثمرات [رب اجعل هذا البلد آمناً وارزق أهله من الثمرات] وقال عقيب مسئلة الأمن في قوله تعالى [رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبني أن نعبد الأصنام] ثم قال في سياق القصة [ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم] إلى قوله [وارزقهم من الثمرات] فذكر مع مسألته الأمن وأن يرزقهم من الثمرات فالأولى حمل معنى مسئلة الأمن على فائدة جديدة غير ما ذكره في سياق القصة ونص عليه من الرزق . فإن قال قائل إن حكم الله تعالى بأمنها من القتل قد كان متقدماً لعهد إبراهيم عليه السلام لقول النبي ﷺ (إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار) يعني القتال فيها . قيل له هذا لا ينفي صحة مسئلته لأنه قد يجوز نسخ تحريم القتل والقتال فيها فسأله إدامة هذا الحكم فيها وتبقيته على ألسنة رسله وأنبيائه بعده ومن الناس من يقول إنها لم تكن حرماً ولا آمناً قبل مسئلة إبراهيم عليه السلام لما روي عن النبي ﷺ أنه قال (إن إبراهيم عليه السلام حرم مكة وإني حرمت المدينة) والأخبار المروية عن النبي ﷺ في (أن الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والأرض وأنها لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي) أقوى وأصح من هذا الخبر ومع ذلك فلا دلالة فيه أنه لم تكن حرماً قبل ذلك لأن إبراهيم عليه السلام حرمها بتحريم الله تعالى إياها قبل ذلك فاتبع أمر الله تعالى فيها ولا دلالة فيه على نفي تحريمها قبل عهد إبراهيم من غير الوجه الذي صارت به حراماً بعد الدعوة والوجه الأول يمنع من اصطلام أهلها ومن الخسف بهم والقذف الذي لحق غيرها وبما جعل في النفوس من تعظيمها والهيبة لها والوجه الثاني بالحكم بأمنها على ألسنة رسله فأجابه الله تعالى إلى ذلك . قوله تعالى [ومن كفر] قد تضمن استجابته لدعوته وأخباره أنه يفعل ذلك أيضاً بمن كفر منهم في الدنيا وقد كانت دعوة إبراهيم خاصة لمن آمن منهم بالله واليوم الآخر فدلت الواو التي في قوله ومن كفر على إجابة دعوة إبراهيم وعلى استقبال الأخبار بمتعه من كفر قليلا ولولا الواو لكان كلاماً منقطعاً من الأول غير دال على استجابة دعوته فيما سأله وقيل في معنى أمتعه أنه إنما يمتعه بالرزق الذي يرزقه

إلى وقت مماته وقيل أمتعه بالبقاء فى الدنيا وقال الحسن أمتعه بالرزق والأمن إلى خروج محمد ﷺ فيقتله إن أقام على كفره أو يجليه عنها فتضمنت الآية حظر قتل من لجأ إليه من وجهين أحدهما قوله [رب اجعل هذا بلداً آمناً] مع وقوع الإستجابة له والثانى قوله [ومن كفر فأمتعه قليلا] لأنه قد نفى قتله بذكر المتعة إلى وقت الوفاة ه [وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسمعيل] الآية قواعد البيت أساسه وقد اختلف فى بناء إبراهيم عليه السلام هل بناه على قواعد قديمة أو أنشأها هو ابتداء فروى معمر عن أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله القواعد من البيت قال القواعد التى كانت قبل ذلك قواعد البيت وروى نحوه عن عطاء وروى منصور عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال خلق الله البيت قبل الأرض بألفى عام ثم دحيت الأرض من تحته وروى عن أنس أن رسول الله ﷺ قال إن الملائكة كانت تحج البيت قبل آدم ثم حجه آدم عليه السلام وروى عن مجاهد وعمرو بن دينار أن إبراهيم عليه السلام أنشأه بأمر الله إياه وقال الحسن أول من حج البيت إبراهيم واختلف فى البانى منهما للبيت فقال ابن عباس كان إبراهيم يبنى وإسماعيل يناوله الحجارة وهذا يدل على جواز إضافة فعل البناء إليهما وإن كان أحدهما معيناً فيه ومن أجل ذلك قلنا فى قوله ﷺ لعائشة لو قدمت قبلى لغسلتك ودفنتك يعنى أعنت فى غسلك وقال السدى وعبيد بن عمير هما بنياه جميعاً وقيل فى رواية شاذة أن إبراهيم عليه السلام وحده رفعها وكان إسماعيل صغيراً فى وقت رفعها وهو غلط لأن الله تعالى قد أضاف الفعل إليهما وكذلك أطلق عليهما إذ رفعاه جميعاً أو رفع أحدهما وناوله الآخر الحجارة والوجهان الأولان جائزان والوجه الثالث لا يجوز ولما قال تعالى [طهرا بيتى للطائفين] وقال فى آية أخرى [وليطوفوا بالبيت العتيق] اقتضى ذلك الطواف بجميع البيت وروى هشام عن عروة عن أبيه عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ إن أهل الجاهلية اقتصروا فى بناء الكعبة فادخلى الحجر وصلى عنده ولذلك طاف النبى ﷺ وأصحابه حول الحجر ليحصل اليقين بالطواف بجميع البيت ولذلك أدخله ابن الزبير فى البيت لما بناه حين احترق ثم لما جاء الحجاج أخرجه منه ه قوله تعالى [ربنا تقبل منا] معناه يقولان ربنا تقبل فحذف لدلالة الكلام عليه كقوله تعالى [والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم] يعنى يقولون أخرجوا أنفسكم والتقبل هو إيجاب

الثواب على العمل وقد تضمن ذلك كون بناء المساجد قربة لأنهما بنياه لله تعالى فأخبرا باستحقاق الثواب به وهو كقوله ﷺ (من بنى مسجداً ولو مثل مفحص قطاة بنى الله له بيتاً فى الجنة) ٠ قوله تعالى [وأرنا مناسكنا] يقال إن أصل النسك فى اللغة الغسل يقال منه نسك ثوبه إذا غسله وقد أنشد فيه بيت شعر :

ولا ينبت المرعى سباخ عراعر ولو نسكت بالماء ستة أشهر

وفى الشرع اسم للعبادة يقال رجل ناسك أى عابد وقال البراء بن عازب خرج النبى ﷺ يوم الأضحى فقال (إن أول نسكنا فى هذا اليوم الصلاة ثم الذبح فسمى الصلاة نسكا والذبيحة على وجه القربة تسمى نسكا) قال الله تعالى [ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] يعنى ذبح شاة ومناسك الحج ما يقتضيه من الذبح وسائر أفعاله قال النبى ﷺ حين دخل مكة (خذوا عنى مناسككم) والأظهر من معنى قوله [وأرنا مناسكنا] سائر أعمال الحج لأن الله تعالى أمرهما ببناء البيت للحج وقد روى ابن أبى ليلى عن ابن أبى مليكة عن عبد الله بن عمر عن النبى ﷺ قال (أتى جبريل إبراهيم عليهما السلام فراح به إلى مكة ثم منى) وذكر أفعال الحج على نحو ما فعله النبى ﷺ فى حجته قال ثم أوحى الله إلى نبيه ﷺ [أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً] وكذلك أرسل النبى ﷺ إلى قوم بعرفات ووقف خلفه وهو واقف بها فقال كونوا على مشاعركم فإنكم على إرث من إرث إبراهيم عليه السلام ٠ قوله تعالى [ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه] يدل على لزوم اتباع إبراهيم فى شرائعه فيما لم يثبت نسخه وأفاد بذلك أن من رغب عن ملة محمد ﷺ فهو راغب عن ملة إبراهيم إذ كانت ملة النبى ﷺ منتظمة لملة إبراهيم وزائدة عليها .

باب ميراث الجد

قال الله تعالى [أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسمعيل وإسحق إلهاً واحداً] فسمى الجد والعم كل واحد منهما أباً وقال تعالى حاكياً عن يوسف عليه السلام [واتبعت ملة آبائى إبراهيم وإسحق ويعقوب] وقد احتج ابن عباس بذلك فى توريث الجد دون الأخوة وروى الحجاج عن عطاء عن ابن عباس قال من شاء لاعنته عند الحجر الأسود أن الجد أب والله ما ذكر الله جداً ولا جدة إلا أنهم الآباء [واتبعت ملة آبائى إبراهيم وإسحق

ويعقوب] واحتجاج ابن عباس فى توريث الجد دون الأخوة وإنزاله منزلة الأب فى الميراث عند فقده يقتضى جواز الاحتجاج بظاهر قوله تعالى [وورثه أبواه فلأمه الثلث] فى استحقاقه الثلثين دون الأخوة كما يستحق الأب دونهم إذا كان باقياً ودل ذلك على أن إطلاق اسم الأب يتناول الجد فاقتضى ذلك أن لا يختلف حكمه وحكم الأب فى الميراث إذا لم يكن أب وهو مذهب أبى بكر الصديق فى آخرين من الصحابة قال عثمان قضى أبو بكر أن الجد أب وأطلق اسم الأبوة عليه وهو قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد ومالك والشافعى بقول زيد بن ثابت فى الجد أنه بمنزلة الأخوة ما لم تنقصه المقاسمة من الثلث فيعطى الثلث ولم ينقص منه شيئاً وقال ابن أبى ليلى بقول على بن أبى طالب عليه السلام فى الجد أنه بمنزلة أحد الأخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فيعطى السدس ولم ينقص منه شيئاً وقد ذكرنا اختلاف الصحابة فيه فى شرح مختصر الطحاوى والحجاج للفرق المختلفين فيه إلا أن الحجاج بالآية فيه من وجهين أحدهما ظاهر تسمية الله تعالى إياه أباً والثانى احتجاج ابن عباس بذلك وإطلاقه أن الجد أب وكذلك أبو بكر الصديق لأنهما من أهل اللسان لا يخفى عليهما حكم الأسماء من طريق اللغة وإن كانا أطلقاه من جهة الشرع فحجته ثابتة إذ كانت أسماء الشرع طريقها التوقيف ومن يدفع الاحتجاج بهذا الظاهر يقول إن الله تعالى قد سمى العم أباً فى الآية لذكره إسماعيل فيها وهو عمه ولا يقوم مقام الأب وقد قال النبي ﷺ ردوا على أبى يعنى العباس وهو عمه قال أبو بكر ويعترض عليه من جهة أن الجد إنما سمى أباً على وجه المجاز لجواز انتفاء اسم الأب عنه لأنك لو قلت للجد إنه ليس بأب لكان ذلك نفياً صحيحاً وأسماء الحقائق لا تنتفى عن مسمياتها بحال ومن جهة أخرى أن الجد إنما سمى أباً بتقييد والإطلاق لا يتناوله فلا يصح الاحتجاج فيه بعموم لفظ الأبوين فى الآية ومن جهة أخرى أن الأب الأدنى فى قوله تعالى [وورثه أبواه] مراد بالآية فلا جائز أن يراد به الجد لأنه مجاز ولا يتناول الإطلاق للحقيقة والمجاز فى لفظ واحد قال أبو بكر فأما دفع الاحتجاج بعموم لفظ الأب فى إثبات الجد أباً من حيث سمى العم أباً فى الآية مع اتفاق الجميع على أنه لا يقوم مقام الأب بحال فإنه مما لا يعتمد لأن إطلاق اسم الأب إن كان يتناول الجد والعم فى اللغة والشرع فجائز اعتبار عمومه فى سائر ما أطلق فيه فإن خص العم بحكم

دون الجد لا يمنع ذلك بقاء حكم العموم في الجد ويختلفان أيضاً في المعنى من قبل أن الأب إنما سمي بهذا الإسم لأن الإبن منسوب إليه بالولاد وهذا المعنى موجود في الجد وإن كانا يختلفان من جهة أخرى أن بينه وبين الجد واسطة وهو الأب ولا واسطة بينه وبين الأب والعم ليست له هذه المنزلة إذ لا نسبة بينه وبينه من طريق الولاد ألا ترى أن الجد وإن بعد في المعنى بمعنى من قرب في إطلاق الإسم وفي الحكم جميعاً إذا لم يكن من هو أقرب منه فكان للجد هذا الضرب من الإختصاص فجاز أن يتناوله إطلاق اسم الأب ولما لم يكن للعم هذه المزية لم يسم به مطلقاً ولا يعقل منه أيضاً إلا بتقييد والجد مساو للأب في معنى الولاد فجائز أن يتناوله اسم الأب وأن يكون حكمه عند فقده حكمه وأما من دفع ذلك من جهة أن تسمية الجد باسم الأب مجاز وأن الأب الأدنى مراد بالآية فغير جائز إرادة الجد به لانتفاء أن يكون اسم واحد مجازاً حقيقة فغير واجب من قبل أنه جائز أن يقال إن المعنى الذي من أجله سمي الأب بهذا الإسم وهو النسبة إليه من طريق الولاد موجود في الجد ولم يختلف المعنى الذي من أجله قد سمي كل واحد منهما فجاز إطلاق الإسم عليهما وإن كان أحدهما أخص به من الآخر كالأخوة يتناول جميعهم هذا الاسم لأب كانوا أو لأب وأم ويكون الذي للأب والأم أولى بالميراث وسائر أحكام الأخوة من الذين للأب والاسم فيهما جميعاً حقيقة وليس يمتنع أن يكون الاسم حقيقة في معنيين وإن كان الإطلاق إنما يتناول أحدهما دون الآخر ألا ترى أن اسم النجم يقع على كل واحد من نجوم السماء حقيقة والإطلاق عند العرب يتناول النجم الذي هو الثريا بقول القائل منهم فعلت كذا وكذا والنجم على قمة الرأس يعني الثريا ولا تعقل العرب بقولها طلع النجم عند الإطلاق غير الثريا وقد سموا بهذا الإسم لسائر نجوم السماء على الحقيقة فكذلك اسم الأب لا يمتنع عند المحتج بما وصفنا أن يتناول الأب والجد على الحقيقة وإن اختص الأب به في بعض الأحوال ولا يكون في استعمال اسم الأب في الأب الأدنى والجد إيجاب كون لفظة واحدة حقيقة مجازاً فإن قيل لو كان اسم الأب مختصاً بالنسبة من طريق الولاد للحق الأم هذا الإسم لوجود الولاد فيها فكان الواجب أن تسمى الأم أباً وكانت الأم أولى بذلك من الأب والجد لوجود الولادة حقيقة منها قيل له لا يجب ذلك لأنهم قد خصوا الأم بإسم دونه ليفرقوا بينها وبينه وإن كان

الولد منسوباً إلى كل واحد منهما بالولادة وقد سمى الله تعالى الأم أباً حين جمعهما مع الأب
فقال تعالى (ولأبويه لكل واحد منهما السدس) ومما يحتج لأبي بكر الصديق وللقائلين
بقوله إن الجد يجتمع له الاستحقاق بالنسبة والتعصيب معاً ألا ترى أنه لو تركا بنتاً وجداً
كان للبنت النصف وللجد السدس وما بقي بالنسبة والتعصيب كما لو ترك بنتاً وأباً يستحق
بالنسبة والتعصيب معاً في حال واحدة فوجب أن يكون بمنزلته في استحقاق الميراث
دون الأخوة والأخوات ووجه آخر وهو أن الجد يستحق بالتعصيب من طريق الولاد
فوجب أن يكون بمنزلة الأب في نفي مشاركة الأخوة إذ كانت الأخوة إنما تستحقه
بالتعصيب منفرداً عن الولاد ووجه آخر في نفي الشركة بينه وبين الأخوة على وجه المقاسمة
وهو أن الجد يستحق السدس مع الابن كما يستحقه الأب معه فلما لم يستحق الأخوة
مع الأب بهذه العلة وجب أن لا يجب لهم ذلك مع الجد. فإن قيل الأم تستحق السدس
مع الابن ولم ينتف بذلك توريث الأخوة معها. قيل له إنما نصف بهذه العلة لنفي الشركة
بينه وبين الأخوة على وجه المقاسمة وإذا انتفت الشركة بينهم وبينه في المقاسمة إذا انفردوا
معه سقط الميراث لأن كل من ورثهم معه يوجب القسمة بينه وبينهم إذا لم يكن غيرهم
على اعتبار منهم في الثلث أو السدس وأما الأم فلا تقع بينها وبين الأخوة مقاسمة بحال ونفي
القسمة لا ينفي ميراثهم ونفي مقاسمة الأخوة للجد إذا انفردوا يوجب إسقاط ميراثهم
معه إذ كان من يورثهم معه إنما يورثهم بالمقاسمة وإيجاب الشركة بينهم وبينه فلما سقطت
المقاسمة بما وصفنا سقط ميراثهم معه إذ ليس فيه إلا قولان قول من يسقط معه ميراثهم
رأساً وقول من يوجب المقاسمة فلما بطلت المقاسمة بما وصفنا ثبت سقوط ميراثهم معه
فإن قال قائل إن الجد يدلي بابنه وهو أبو الميت والأخ يدلي بأبيه فوجبت الشركة بينهما
كمن ترك أباه وابنه قيل له هذا غلط من وجهين أحدهما أنه لو صح هذا الاعتبار لما
وجبت المقاسمة بين الجد والأخ بل كان الواجب أن يكون للجد السدس وللأخ ما بقي
كمن ترك أباً وابناً للأب السدس والباقي للابن والوجه الآخر أنه يوجب أن يكون
الميت إذا ترك جد أب وعماً أن يقاسمه العم لأن جد الأب يدلي بالجد الأدنى والعم
أيضاً يدلي به لأنه ابنه فلما اتفق الجميع على سقوط ميراث العم مع جد الأب مع وجود
العلة التي وصفت دل ذلك على انتقاضها وفسادها ويلزمه أيضاً على هذا الاعتلال أن ابن

الأخ يشارك الجد في الميراث لأنه يقول أن ابن ابن الأب والجد أب الأب ولو ترك أباً وابن ابن كان للأب السدس وما بقي لابن الابن ، قوله تعالى [تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون] يدل على ثلاثة معان أحدها أن الأبناء لا يثابون على طاعة الآباء ولا يعذبون على ذنوبهم وفيه إبطال مذهب من يجيز تعذيب أولاد المشركين بذنوب الآباء وبطال مذهب من يزعم من اليهود أن الله تعالى يغفر لهم ذنوبهم بصلاح آبائهم وقد ذكر الله تعالى هذا المعنى في نظائر ذلك من الآيات نحو قوله تعالى [ولا تكسب كل نفس إلا عليها] [ولا تزر وازرة وزر أخرى] وقال [فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم] وقد بين ذلك النبي ﷺ حين قال لأبي رمثة ورآه مع ابنه أهو ابنك فقال نعم قال أما أنه لا يجني عليك ولا تجني عليه وقال ﷺ يا بني هاشم لا تأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم فأقول لا أغني عنكم من الله شيئاً وقال ﷺ (من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه) قوله تعالى [فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم] إخبار بكفاية الله تعالى لنبيه ﷺ أمر أعدائه فكفاه مع كثرة عددهم وحرصهم فوجد مخبره على ما أخبر به وهو نحو قوله تعالى [والله يعصمك من الناس] فعصمه منهم وحرسه من غوائلهم وكيدهم وهو دلالة على صحة نبوته إذ غير جائز اتفاق وجود مخبره على ما أخبر به في جميع أحواله إلا وهو من عند الله تعالى عالم الغيب والشهادة إذ غير جائز وجود مخبر أخبار المتخرصين والكاذبين على حسب ما يخبرون بل أكثر أخبارهم كذب وزور يظهر بطلانه لسامعيه وإنما يتفق لهم ذلك في الشاذ النادر إن اتفق قوله تعالى [سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها] قال أبو بكر لم يختلف المسلمون أن النبي ﷺ كان يصلي بمكة إلى بيت المقدس وبعد الهجرة مدة من الزمان فقال ابن عباس والبراء بن عازب كان التحويل إلى الكعبة بعد مقدم النبي ﷺ لسبعة عشر شهراً وقال قتادة لستة عشر وروى عن أنس بن مالك أنه تسعة أشهر وعشرة أشهر ثم أمره الله تعالى بالتوجه إلى الكعبة وقد نص الله في هذه الآيات على أن الصلاة كانت إلى غير الكعبة ثم حولها إليها بقوله تعالى [سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها] الآية وقوله تعالى [وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه] وقوله تعالى [قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها] فهذه الآيات كلها

دالة على أن النبي ﷺ قد كان يصلي إلى غير الكعبة وبعد ذلك حوله إليها وهذا يبطل قول من يقول ليس في شريعة النبي ناسخ ولا منسوخ ثم اختلف في توجه النبي ﷺ إلى بيت المقدس هل كان فرضاً لا يجوز غيره أو كان مخيراً في توجهه إليها وإلى غيرها فقال الربيع ابن أنس كان مخيراً في ذلك وقال ابن عباس كان الفرض التوجه إليه بلا تخيير وأي الوجهين كان فقد كان التوجه فرضاً لمن يفعله لأن التخيير لا يخرجه من أن يكون فرضاً ككفارة اليمين أيها كفر به فهو الفرض وكفعل الصلاة في أول الوقت وأوسطه وآخره وحدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال أول مانسخ من القرآن شأن القبلة وذلك أن رسول الله ﷺ لما هاجر إلى المدينة أمره الله تعالى أن يستقبل بيت المقدس ففرحت اليهود بذلك فاستقبله رسول الله ﷺ بضعة عشر شهراً وكان رسول الله ﷺ يحب قبلة أبيه إبراهيم عليه السلام ويدعو الله تعالى وينظر إلى السماء فأنزل الله [قد نرى تقلب وجهك في السماء] الآية وذكر القصة فأخبر ابن عباس أن الفرض كان التوجه إلى بيت المقدس وأنه نسخ بهذه الآية وهذا لا دلالة فيه على قول من يقول إن الفرض كان التوجه إليه بلا تخيير ولأنه جائز أن يكون كان الفرض على وجه التخيير وورد النسخ على التخيير وقصروا على التوجه إلى الكعبة بلا تخيير وقد روى أن النفر الذين قصدوا رسول الله ﷺ من المدينة إلى مكة للبيعة قبل الهجرة كان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته إلى الكعبة في طريقه وأبى الآخرون وقالوا إن النبي ﷺ يتوجه إلى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك فقالوا له فقال قد كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو ثبت عليها أجزأك ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على أنهم كانوا مخيرين وإن كان اختار التوجه إلى بيت المقدس فإن قيل قال ابن عباس أن ذلك أول مانسخ من القرآن الأمر بالتوجه إلى بيت المقدس قيل له جائز أن يكون المراد من القرآن المنسوخ التلاوة وجائز أن يكون قوله [سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها] وكان نزول ذلك قبل النسخ وفيه أخبار بأنهم على قبلة غيرها وجائز أن يريد أول مانسخ من القرآن فيكون مراده الناسخ من القرآن دون المنسوخ وروى ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال أول مانسخ من القرآن شأن القبلة قال الله تعالى [ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه

الله ; ثم أنزل الله تعالى [سيقول السفهاء من الناس ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها] إلى قوله [فول وجهك شطر المسجد الحرام] وهذا الخبر يدل على معنيين أحدهما أنهم كانوا مخيرين فى التوجه إلى حيث شاؤا والثانى أن المنسوخ من القرآن هذا التخيير المذكور فى هذه الآية بقوله [فول وجهك شطر المسجد الحرام] وقوله تعالى [سيقول السفهاء من الناس] قيل فيه أنه أراد بذكر السفهاء ههنا اليهود وأنهم الذين عابوا تحويل القبلة وروى ذلك عن ابن عباس والبراء بن عازب وأرادوا به إنكار النسخ لأن قوما منهم لا يرون النسخ وقيل أنهم قالوا يا محمد ماولاك عن قبلتك التى كنت عليها ارجع إليها نتبعك ونؤمن بك وإنما أرادوا فتنته فكان إنكار اليهود لتحويله عن القبلة الأولى إلى الثانية على أحد هذين الوجهين وقال الحسن لما حول رسول الله ﷺ إلى الكعبة من بيت المقدس قال مشركوا العرب يا محمد رغبت من ملة آبائك ثم رجعت إليها آنفاً والله لترجعن إلى دينهم وقد بين الله تعالى المعنى الذى من أجله نقلهم الله تعالى عن القبلة الأولى إلى الثانية بقوله تعالى [وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه] وقيل أنهم كانوا أمروا بمكة أن يتوجهوا إلى بيت المقدس ليتميزوا من المشركين الذين كانوا بحضرتهم يتوجهون إلى الكعبة فلما هاجر النبى ﷺ إلى المدينة كانت اليهود المجاورون المدينة يتوجهون إلى بيت المقدس فنقلوا إلى الكعبة ليتميزوا من هؤلاء كما تميزوا من المشركين بمكة باختلاف القبلتين فاحتج الله تعالى على اليهود فى إنكارها النسخ بقوله تعالى [قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم] ووجه الاحتجاج به أنه إذا كان المشرق والمغرب لله فالتوجه إليهما سواء لا فرق بينهما فى العقول والله تعالى يخص بذلك أى الجهات شاء على وجه المصلحة فى الدين والهداية إلى الطريق المستقيم ومن جهة أخرى أن اليهود زعمت أن الأرض المقدسة أولى بالتوجه إليها لأنها من مواطن الأنبياء عليهم السلام وقد شرفها تعالى وعظمها فلا وجه للتولى عنها فأبطل الله قولهم ذلك بأن المواطن من المشرق والمغرب لله تعالى يخص منها مايشاء فى كل زمان على حسب مايعلم من المصلحة فيه للعباد إذ كانت المواطن بأنفسها لا تستحق التفضيل وإنما توصف بذلك على حسب ما يوجب الله تعالى تعظيمها لتفضيل الأعمال فيها قال أبو بكر هذه الآية يحتج بها من يجوز نسخ السنة بالقرآن لأن النبى ﷺ كان يصلى إلى بيت المقدس

وليس فى القرآن ذكر ذلك ثم نسخ بهذه الآية ومن يأبى ذلك يقول ذكر ابن عباس أنه نسخ قوله تعالى [فأينما تولوا فثم وجه الله] فكان التوجه إلى حيث كان من الجهات فى مضمون الآية ثم نسخ بالتوجه إلى الكعبة ۔ قال أبو بكر وقوله [فأينما تولوا فثم وجه الله] ليس بمنسوخ عندنا بل هو مستعمل الحكم فى المجتهد إذا صلى إلى غير جهة الكعبة وفى الخائف وفى الصلاة على الراحلة وقد روى ابن عمر وعامر بن ربيعة أنها نزلت فى المجتهد إذا تبين أنه صلى إلى غير جهة الكعبة وعن ابن عمر أيضاً أنه فيمن صلى على راحلته ومتى أمكننا استعمال الآية من غير إيجاب نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخها وقد تكلمنا فى هذه المسئلة فى الأصول بما يغنى ويكفى ۔ وفى هذه الآية حكم آخر وهو ماروى حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ كان يصلى نحو البيت المقدس فنزلت [فول وجهك شطر المسجد الحرام] فنادى منادى رسول الله ﷺ قد أمرتم أن توجهوا وجوهكم شطر المسجد الحرام فحولت بنو سلمة وجوهها نحو البيت وهم ركوع وقد روى عبد العزيز بن مسلم عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال بينما الناس فى صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم رجل فقال إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه قرآن وأمر أن يستقبل الكعبة ألا فاستقبلوها فاستداروا كهيئتهم إلى الكعبة وكان وجه الناس إلى الشام وروى إسرائيل عن أبى إسحق عن البراء قال لما صرف النبي ﷺ إلى الكعبة بعد نزول قوله تعالى [قد نرى تقلب وجهك فى السماء] مر رجل صلى مع النبي ﷺ على نفر من الأنصار وهم يصلون نحو بيت المقدس فقال إن رسول الله ﷺ قد صلى إلى الكعبة فانحرفوا قبل أن يركعوا وهم فى صلاتهم ۔ قال أبو بكر وهذا خبر صحيح مستفيض فى أيدى أهل العلم قد تلقوه بالقبول فصار فى حيز التواتر الموجب للعلم وهو أصل فى المجتهد إذا تبين له جهة القبلة فى الصلاة أنه يتوجه إليها ولا يستقبلها وكذلك الأمة إذا أعتقت فى الصلاة أنها تأخذ قناعها وتبنى وهو أصل فى قبول خبر الواحد فى أمر الدين لأن الأنصار قبلت خبر الواحد المخبر لهم بذلك فاستداروا إلى الكعبة بالنداء فى تحويل القبلة ومن جهة أخرى أمر النبي ﷺ المنادى بالنداء وجه ولا فائدة ۔ فإن قال قائل من أصلكم أن ما يثبت من طريق يوجب العلم لا يجوز قبول خبر الواحد فى رفعه وقد كان القوم متوجهين إلى بيت المقدس بتوقيف من النبي ﷺ إياهم عليه ثم تركوه إلى غيره بخبر الواحد ۔ قيل له لأنهم لم يكونوا على يقين

من بقاء الحكم الأول بعد غيبتهم عن حضرته لتجويزهم ورود النسخ فكانوا في بقاء الحكم الأول على غالب الظن دون اليقين فلذلك قبلوا خبر الواحد في رفعه . فإن قال قائل هلا أجزتم المتيمم البناء على صلاته إذا وجد الماء كما بنى هؤلاء عليها بعد تحويل القبلة ؟ قيل له هو مفارق لما ذكرت من قبل أن تجويز البناء للمتيمم لا يوجب عليه الوضوء ويجيز له البناء بالتيمم مع وجود الماء والقوم حين بلغهم تحويل القبلة استداروا إليها ولم يبقوا على الجهة التي كانوا متوجهين إليها فنظير القبلة أن يؤمر المتيمم بالوضوء والبناء ولا خلاف أن المتيمم إذا لزمه الوضوء لم يجز البناء عليه ومن جهة أخرى أن أصل الفرض للمتيمم إنما هو الطهارة بالماء والتراب بدل منه فإذا وجد الماء عاد إلى أصل فرضه كالماسح على الخفين إذا خرج وقت مسحه فلا يبني فكذلك المتيمم ولم يكن أصل فرض المصلين إلى بيت المقدس حين دخلوا فيها الصلاة إلى الكعبة وإنما ذلك فرض لزمهم في الحال وكذلك الأمة إذا أعتقت في الصلاة لم يكن عليها قبل ذلك فرض الستر وإنما هو فرض لزمها في الحال فأشبهت الأنصار حين علمت بتحويل القبلة وكذلك المجتهد فرضه التوجه إلى الجهة التي أداه إليها اجتهاده لا فرض عليه غير ذلك بقوله [فأينما تولوا فثم وجه الله] فإنما انتقل من فرض إلى فرض ولم ينتقل من بدل إلى أصل الفرض وفي الآية حكم آخر وهو أن فعل الأنصار في ذلك على ما وصفنا أصل في أن الأوامر والزواجر إنما يتعلق أحكامها بالعلم ومن أجل ذلك قال أصحابنا فيمن أسلم في دار الحرب ولم يعلم أن عليه صلاة ثم خرج إلى دار الإسلام أنه لا قضاء عليه فيما ترك لأن ذلك يلزم من طريق السمع ومالم يعلمه لا يتعلق عليه حكمه كما لم يتعلق حكم التحويل على الأنصار قبل بلوغهم الخبر وهو أصل في أن الوكالات والمضاربات ونحوهما من أوامر العباد لا ينفسخ شيء منها إذا فسخها من له الفسخ إلا من بعد علم الآخر بها وكذلك لا يتعلق حكم الأمر بها على من لم يبلغه ولذلك قالوا لا يجوز تصرف الوكيل قبل العلم بالقبلة بالوكالة والله أعلم بالصواب .

باب القول في صحة الإجماع

قوله تعالى [وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس] قال أهل اللغة الوسط العدل وهو الذي بين المقصر والغالي وقيل هو الخيار والمعنى واحد لأن العدل هو الخيار . قال زهير :

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا طرقت إحدى الليالي بمعظم

وقوله تعالى [لتكونوا شهداء على الناس] معناه كي تكونوا ولأن تكونوا كذلك وقيل في الشهداء أنهم يشهدون على الناس بأعمالهم التي خالفوا الحق فيها في الدنيا والآخرة كقوله تعالى [وجيء بالنبيين والشهداء] وقيل فيه أنهم يشهدون للأنبياء عليهم السلام على أممهم المكذبين بأنهم قد بلغوهم لإعلام النبي ﷺ إياهم ، وقيل لتكونوا حجة فيما تشهدون كما أن النبي ﷺ شهيد بمعنى حجة دون كل واحد منهم ، قال أبو بكر وكل هذه المعاني يحتملها اللفظ وجائز أن يكون بأجمعها مراد الله تعالى فيشهدون على الناس بأعمالهم في الدنيا والآخرة ويشهدون للأنبياء عليهم السلام على أممهم بالتكذيب لإخبار الله تعالى إياهم بذلك وهم مع ذلك حجة على من جاء بعدهم في نقل الشريعة وفيما حكموا به واعتقدوه من أحكام الله تعالى وفي هذه الآية دلالة على صحة إجماع الأمة من وجهين أحدهما وصفه إياها بالعدالة وأنها خيار وذلك يقتضي تصديقها والحكم بصحة قولها ونافٍ لإجماعها على الضلال والوجه الآخر قوله [لتكونوا شهداء على الناس] بمعنى الحجة عليهم كما أن الرسول لما كان حجة عليهم وصفه بأنه شهيد عليهم ولما جعلهم الله تعالى شهداء على غيرهم فقد حكم لهم بالعدالة وقبول القول لأن شهداء الله تعالى لا يكونون كفاراً ولا ضلالاً فاقتضت الآية أن يكونوا شهداء في الآخرة على من شاهدوا في كل عصر بأعمالهم دون من مات قبل زمنهم كما جعل النبي ﷺ شهيداً على من كان في عصره هذا إذا أريد بالشهادة عليهم بأعمالهم في الآخرة فأما إذا أريد بالشهادة الحجة فذلك حجة على من شاهد وهم من أهل العصر الثاني وعلى من جاء بعدهم إلى يوم القيامة كما كان النبي ﷺ حجة على جميع الأمة أولها وآخرها ولأن حجة الله إذا ثبتت في وقت فهي ثابتة أبداً ويدلك على فرق ما بين الشهادة على الأعمال في الآخرة والشهادة التي هي الحجة قوله تعالى [فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً] لما أراد الشهادة على أعمالهم خص أهل عصره ومن شاهده بها وكما قال تعالى حاكياً عن عيسى صلوات الله عليه [وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم] فتبين أن الشهادة بالأعمال إنما هي مخصوصة بحال الشهادة وأما الشهادة التي هي الحجة فلا تختص بها أول الأمة وآخرها في كون النبي ﷺ حجة عليهم كذلك أهل كل عصر لما كانوا شهداء الله من

طريق الحجة وجب أن يكونوا حجة على أهل عصرهم الداخلين معهم فى إجماعهم وعلى من بعدهم من سائر أهل الأعصار فهو يدل على أن أهل عصر إذا أجمعوا على شىء ثم خرج بعضهم عن إجماعهم أنه محجوج بالإجماع المتقدم لأن النبى ﷺ قد شهد لهذه الجماعة بصحة قولها وجعلها حجة ودليلا فالخارج عنها بعد ذلك تارك لحكم دليله وحجته إذ غير جائز وجود دليل الله تعالى عارياً عن مدلوله ويستحيل وجود النسخ بعد النبى ﷺ فيترك حكمه من طريق النسخ فدل ذلك على أن الإجماع فى أى حال حصل من الأمة فهو حجة الله عز وجل غير سائغ لأحد تركه ولا الخروج عنه ومن حيث دلت الآية على صحة إجماع الصدر الأول فهى دالة على صحة إجماع أهل الأعصار إذ لم يخصص بذلك أهل عصر دون عصر ولو جاز الإقتصار بحكم الآية على إجماع الصدر الأول دون أهل سائر الأعصار لجاز الإقتصار به على إجماع أهل سائر الأعصار دون الصدر الأول ٭ فإن قال قائل لما قال [وكذلك جعلناكم أمة وسطاً] فوجه الخطاب إلى الموجودين فى حال نزوله دل ذلك على أنهم هم المخصوصون به دون غيرهم فلا يدخلون فى حكمهم إلا بدلالة ٭ قيل له هذا غلط لأن قوله تعالى [وكذلك جعلناكم أمة وسطاً] هو خطاب لجميع الأمة أولها وآخرها من كان منهم موجوداً فى وقت نزول الآية ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة كما أن قوله تعالى [كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم] وقوله [كتب عليكم القصاص] ونحو ذلك من الآى خطاب لجميع الأمة كما كان النبى ﷺ مبعوثاً إلى جميعها من كان منهم موجوداً فى عصره ومن جاء بعده قال الله تعالى [إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجا منيراً] وقال تعالى [وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين] وما أحسب مسلماً يستجيز إطلاق القول بأن النبى ﷺ لم يكن مبعوثاً إلى جميع الأمة أولها وآخرها وأنه لم يكن حجة عليها وشاهداً وأنه لم يكن رحمة لكافتها فإن قال قائل لما قال الله تعالى [وكذلك جعلناكم أمة وسطاً] واسم الأمة يتناول الموجودين فى عصر النبى ﷺ ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة فإنما حكم لجماعتها بالعدالة وقبول الشهادة وليس فيه حكم لأهل عصر واحد بالعدالة وقبول الشهادة فمن أين حكمت لأهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قيل له لما جعل من حكم له بالعدالة حجة على غيره فيما يخبر به أو يعتقده من أحكام الله تعالى وكان معلوما أن ذلك صفة قد حصلت له فى الدنيا وأخبر

تعالى بأنهم شهداء على الناس فلو اعتبر أول الأمة وآخرها في كونها حجة له عليهم لعلمنا أن المراد أهل كل عصر لأن أهل كل عصر يجوز أن يسموا أمة إذ كانت الأمة اسما للجماعة التي تؤم جهة واحدة وأهل كل عصر على حيالهم يتناولهم هذا الإسم وليس يمنع إطلاق لفظ الأمة والمراد أهل عصر ألا ترى أنك تقول أجمعت الأمة على تحريم الله تعالى الأمهات والأخوات ونقلت الأمة القرآن ويكون ذلك إطلاقاً صحيحاً قيل إن يوجد آخر القوم فثبت بذلك أن مراد الله تعالى بذلك أهل كل عصر وأيضاً فإنما قال الله تعالى [جعلناكم أمة وسطاً] فعبر عنهم بلفظ منكر حين وصفهم بهذه الصفة وجعلهم حجة وهذا يقتضي أهل كل عصر إذ كان قوله جعلناكم خطاباً للجميع والصفة لاحقة بكل أمة من المخاطبين ألا ترى إلى قوله [ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق] وجميع قوم موسى أمة له وسمى بعضهم على الإنفراد أمة لما وصفهم بما وصفهم به فثبت بذلك أن أهل كل عصر جائز أن يسموا أمة وإن كان الإسم قد يلحق أول الأمة وآخرها وفي الآية دلالة على أن من ظهر كفره نحو المشبهة ومن صرح بالجبر وعرف ذلك منه لا يعتد به في الإجماع وكذلك من ظهر فسقه لا يعتد به في الإجماع من نحو الخوارج والروافض وسواء من فسق من طريق الفعل أو من طريق الإعتقاد لأن الله تعالى إنما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخير وهذه الصفة لا تلحق الكفار ولا الفساق ولا يختلف في ذلك حكم من فسق أو كفر بالتأويل أو برد النص إذ الجميع شملهم صفة الذم ولا يلحقهم صفة العدالة بحال والله أعلم

باب استقبال القبلة

قال الله تعالى [قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها] قيل أن التقلب هو التحول وأن النبي ﷺ إنما كان يقلب وجهه في السماء لأنه كان وعد بالتحويل إلى الكعبة فكان منتظراً لنزول الوحي به وكان يسأل الله ذلك فأذن الله تعالى له فيه لأن الأنبياء صلوات الله عليهم لا يسئلون الله بعد الإذن لأنهم لا يأمنون أن لا يكون فيه صلاح ولا يجيبهم الله فيكون فتنة على قومه فهذا هو معنى تقلب وجهه في السماء ه وقد قيل فيه أن النبي ﷺ كان يحب أن يحوله الله تعالى إلى الكعبة مخالفة لليهود وتميزاً منهم ويروى ذلك عن مجاهد وقال ابن عباس أحب ذلك لأنها قبلة إبراهيم عليه السلام

وقيل أنه أحب ذلك استدعاء للعرب إلى الإيمان وهو معنى قوله [فلنولينك قبلة ترضاها]
وقوله [فول وجهك شطر المسجد الحرام] فإن أهل اللغة قد قالوا إن الشطر اسم مشترك
يقع على معنيين أحدهما النصف يقال شطرت الشيء أي جعلته نصفين ويقولون في مثل
لهم أحلب حلباً لك شطره أي نصفه والثاني نحوه وتلقاؤه ولا خلاف أن مراد الآية هو
المعنى الثاني قاله ابن عباس وأبو العالية ومجاهد والربيع بن أنس ولا يجوز أن يكون المراد
المعنى الأول إذ ليس من قول أحد أن عليه استقبال نصف المسجد الحرام * واتفق
المسلمون لو أنه صلى إلى جانب منه أجزأه وفيه دلالة على أنه لو أتى ناحية من البيت فتوجه
إليها في صلاته أجزأه لأنه متوجه شطره ونحوه وإنما ذكر الله تعالى التوجه إلى ناحية
المسجد الحرام ومراده البيت نفسه لأنه لا خلاف أنه من كان بمكة فتوجه في صلاته
نحو المسجد أنه لا يجزيه إذا لم يكن محاذياً للبيت * وقوله تعالى [وحيث ما كنتم فولوا
وجوهكم شطره] خطاب لمن كان معايناً للكعبة ولمن كان غائباً عنها والمراد لمن كان
حاضرها إصابة عينها ولمن كان غائباً عنها النحو الذي هو عنده أنه نحو الكعبة وجهتها في غالب
ظنه لأنه معلوم أنه لم يكلف إصابة العين إذ لا سبيل له إليها وقال تعالى [لا يكلف الله
نفساً إلا وسعها] فمن لم يجد سبيلاً إلى إصابة عين الكعبة لم يكلفها فعلمنا أنه إنما هو مكلف
ما هو في غالب ظنه أنه جهتها ونحوها دون المغيب عند الله تعالى وهذا أحد الأصول
الدالة على تجويز الاجتهاد في أحكام الحوادث وأن كل واحد من المجتهدين فإنما كلف
ما يؤديه إليه اجتهاده ويستولى على ظنه ويدل أيضاً على أن للمشتبه من الحوادث حقيقة
مطلوبة كما أن القبلة حقيقة مطلوبة بالاجتهاد والتحري ولذلك صح تكليف الاجتهاد في
طلبها كما صح تكليف طلب القبلة بالاجتهاد لأن لها حقيقة لو لم يكن هناك قبلة رأساً لما
صح تكليفنا طلبها * قوله تعالى [ولكل وجهة هو موليها] الوجهة قيل فيها قبلة روى
ذلك عن مجاهد وقال الحسن طريقة وهو ما شرع الله تعالى من الإسلام وروى عن ابن
عباس ومجاهد والسدى لأهل كل ملة من اليهود والنصارى وجهة وقال الحسن لكل نبي
فالوجهة واحدة وهي الإسلام وإن اختلفت الأحكام كقوله تعالى [لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا] قال قتادة هو صلاتهم إلى البيت المقدس وصلاتهم إلى الكعبة وقيل فيه
لكل قوم من المسلمين من أهل سائر الآفاق التي جهات الكعبة وراءها أو قدامها أو عن

يمينها أو عن شمالها كأنه أفاد أنه ليس جهة من جهاتها بأولى أن تكون قبلة من غيرها وقد روى أن عبدالله بن عمر كان جالساً بإزاء الميزاب فتلا قوله تعالى [فلنولينك قبلة ترضيها] قال هذه القبلة فمن الناس من يظن عني الميزاب وليس كذلك لأنه إنما أشار إلى الكعبة ولم يرد به تخصيص جهة الميزاب دون غيرها وكيف يكون ذلك مع قوله تعالى [واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى] وقوله تعالى [فول وجهك شطر المسجد الحرام] مع اتفاق المسلمين على أن سائر جهات الكعبة قبلة لموليها وقوله تعالى [ولكل وجهة هو موليها] يدل على أن الذي كلف به من غاب عن حضرة الكعبة إنما هو التوجه إلى جهتها في غالب ظنه لا إصابة محاذاتها غير زائل عنها إذ لا سبيل له إلى ذلك وإذ غير جائز أن يكون جميع من غاب عن حضرتها محاذياً لها . وقوله تعالى [فاستبقوا الخيرات] يعني والله أعلم المبادرة والمسارعة إلى الطاعات وهذا يحتج به في أن تعجيل الطاعات أفضل من تأخيرها مالم تقم الدلالة على فضيلة التأخير نحو تعجيل الصلوات في أول أوقاتها وتعجيل الزكاة والحج وسائر الفروض بعد حضور وقتها ووجود سببها ويحتج به بأن الأمر على الفور وأن جواز التأخير يحتاج إلى دلالة وذلك أن الأمر إذا كان غير موقت فلا محالة عند الجميع أن فعله على الفور من الخيرات فوجب بمضمون قوله تعالى [فاستبقوا الخيرات] إيجاب تعجيله لأنه أمر يقتضي الوجوب . قوله تعالى [لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم] من الناس من يحتج به في الاستثناء من غير جنسه وقد اختلف أهل اللغة في معناه فقال بعضهم هو استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعون موضع الحجة وهو كقوله تعالى [ما لهم به من علم إلا اتباع الظن] معناه لكن اتباع الظن . قال النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

معناه لكن بسيوفهم فلول وليس بعيب وقيل فيه أنه أراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجاج إلا الذين ظلموا فإنهم يحاجونكم بالباطل وقال أبو عبيدة إلا ههنا بمعنى الواو وكأنه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة ولا الذين ظلموا وأنكر ذلك الفراء وأكثر أهل اللغة قال الفراء لا تجيء إلا بمعنى الواو إلا إذا تقدم استثناء كقول الشاعر :

ما بالمدينة دار غير واحدة دار الخليفة إلا دار مروان

كأنه قال بالمدينة دار إلا دار الخليفة ودار مروان وقال قطرب معناه لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا على الذين ظلموا وأنكر هذا بعض النحاة .

باب وجوب ذكر الله تعالى

قوله تعالى [فاذكروني أذكركم] قد تضمن الأمر بذكر الله تعالى وذكرنا إياه على وجوه وقد روى فيه أقاويل عن السلف قيل فيه اذكروني بطاعتي أذكركم برحمتي وقيل فيه اذكروني بالثناء بالنعمة أذكركم بالثناء بالطاعة وقيل اذكروني بالشكر أذكركم بالثواب وقيل فيه اذكروني بالدعاء أذكركم بالإجابة واللفظ محتمل لهذه المعانى وجميعها مراد الله تعالى لشمول اللفظ واحتماله إياه ، فإن قيل لا يجوز أن يكون الجميع مراد الله تعالى بلفظ واحد لأنه لفظ مشترك لمعان مختلفة قيل له ليس كذلك لأن جميع وجوه الذكر على اختلافها راجعة إلى معنى واحد فهو كاسم الإنسان يتناول الأنثى والذكر والأخوة تتناول الأخوة المتفرقين وكذلك الشركة ونحوها وإن وقع على معان مختلفة فإن الوجه الذى سمى به الجميع معنى واحد وكذلك ذكر الله تعالى لما كان المعنى فيه طاعته والطاعة تارة بالذكر باللسان وتارة بالعمل بالجوارح وتارة باعتقاد القلب وتارة بالفكر فى دلائله وحججه وتارة فى عظمته وتارة بدعائه ومسئلته جاز إرادة الجميع بلفظ واحد كلفظ الطاعة نفسها جاز أن يراد بها جميع الطاعات على اختلافها إذا ورد الأمر بها مطلقاً نحو قوله تعالى [أطيعوا الله وأطيعوا الرسول] وكالمعصية يجوز أن يتناول جميعها لفظ النهى فقوله فاذكروني قد تضمن الأمر بسائر وجوه الذكر منها سائر وجوه طاعته وهو أعم الذكر ومنها ذكره باللسان على وجه التعظيم والثناء عليه والذكر على وجه الشكر والاعتراف بنعمه ومنها ذكره بدعاء الناس إليه والتنبيه على دلائله وحججه ووحدانيته وحكمته وذكره بالفكر فى دلائله وآياته وقدرته وعظمته وهذا أفضل الذكر وسائر وجوه الذكر مبنية عليه وتابعة له وبه يصح معناها لأن اليقين والطمأنينة به تكون قال الله تعالى [ألا بذكر الله تطمئن القلوب] يعنى والله أعلم ذكر القلب الذى هو الفكر فى دلائل الله تعالى وحججه وآياته وبيناته وكلما ازددت فيها فكراً ازددت طمأنينة وسكوناً وهذا هو أفضل الذكر لأن سائر الأذكار إنما يصح ويثبت حكمها بثبوته وقد

روى عن النبي ﷺ أنه قال (خير الذكر الخفى) حدثنا ابن قانع قال حدثنا عبد الملك بن محمد قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن أسامة بن زيد عن محمد عن عبد الرحمن عن سعد بن مالك عن النبي ﷺ أنه قال (خير الذكر الخفى وخير الرزق ما يكفى) قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة] عقيب قوله [فاذكرونى أذكركم] يدل على أن الصبر وفعل الصلاة لطف فى التمسك بما فى العقول من لزوم ذكر الله تعالى الذى هو الفكر فى دلائله وحججه وقدرته وعظمته وهو مثل قوله تعالى [إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر] ثم عقبه بقوله [ولذكر الله أكبر] والله أعلم أن ذكر الله تعالى بقلوبكم وهو التفكر فى دلائله أكبر من فعل الصلاة وإنما هو معونة ولطف فى التمسك بهذا الذكر وإدامته . قوله تعالى [ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون] فيه اخبار بإحياء الله تعالى الشهداء بعد موتهم ولا يجوز أن يكون المراد أنهم سيحيون يوم القيامة لأنه لو كان هذا مراده لما قال ولكن لا تشعرون لأن قوله [ولكن لا تشعرون] أخبار بفقد علمنا بحياتهم بعد الموت ولو كان المراد الحياة يوم القيامة لكان المؤمنون قد شعروا به وعرفوه قبل ذلك فثبت أن المراد الحياة الحادثة بعد موتهم قبل يوم القيامة وإذا جاز أن يكون المؤمنون قد أحيوا فى قبورهم قبل يوم القيامة وهم منعمون فيها جاز أن يحيا الكفار فى قبورهم فليعذبوا وهذا يبطل قول من ينكر عذاب القبر . فإن قيل لما كان المؤمنون كلهم منعمين بعد الموت فكيف خص المقتولين فى سبيل الله . قيل له جائز أن يكون اختصهم بالذكر تشريفاً لهم على جهة تقديم البشارة بذكر حالهم ثم بين بعد ذلك ما يختصون به فى آية أخرى وهو قوله تعالى [أحياء عند ربهم يرزقون] فإن قيل كيف يجوز أن يكونوا أحياء ونحن نراهم رميماً فى القبور بعد مرور الأزمان عليهم قيل له الناس فى هذا على قولين . منهم من يجعل الإنسان هو الروح وهو جسم لطيف والنعيم والبؤس إنما هما له دون الجثة . ومنهم من يقول إن الإنسان هذا الجسم الكثيف المشاهد فهو يقول إن الله تعالى يلطف أجزاء منه بمقدار ما تقوم به البنية الحيوانية ويوصل النعيم إليه وتكون تلك الأجزاء اللطيفة بحيث يشاء الله تعالى أن تكون تعذب أو تنعم على حسب ما يستحقه ثم يفنيه الله تعالى كما يفنى سائر الخلق قبل يوم القيامة ثم يحييه يوم القيامة للحشر وقد حدثنا أبو القاسم عبد الله بن محمد

ابن إسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن يحيى بن أبي الربيع الجرجاني قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الزهري عن كعب بن مالك أن النبي ﷺ قال (نسمة المسلم طير تعلق في شجر الجنة حتى يرجعها إلى جسده) قوله تعالى [ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون - إلى قوله تعالى - وأولئك هم المهتدون] روي عن عطاء والربيع وأنس بن مالك أن المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبي ﷺ بعد الهجرة * قال أبو بكر جائز والله أعلم أن يكون قدم إليهم ذكر ما علم أنه يصيبهم في الله من هذه البلايا والشدائد المعنيين أحدهما ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها إذا وردت فيكون ذلك أبعد من الجزع وأسهل عليهم بعد الورود والثاني ما يتعجلون به من ثواب توطين النفس قوله تعالى [وبشر الصابرين] يعني والله أعلم على ما قدم ذكره من الشدائد وقوله تعالى [الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون] يعني إقرارهم في تلك الحال بالعبودية والملك له وأن له أن يبتليهم بما يشاء تعريضاً منه لثواب الصبر واستصلاحاً لهم لما هو أعلم به إذ هو تعالى غير متهم في فعل الخير والصلاح إذ كانت أفعاله كلها حكمة ففي إقرارهم بالعبودية تفويض الأمر إليه ورضى بقضائه فيما يبتليهم به إذ لا يقضي إلا بالحق كما قال تعالى [والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء] وقال عبد الله بن مسعود لأن أخر من السماء أحب إلى من أن أقول لشيء قضاه الله تعالى ليته لم يكن * وقوله تعالى [إنا لله وإنا إليه راجعون] إقرار بالبعث والنشور واعتراف بأن الله تعالى سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم فلا يضيع عنده أجر المحسنين * ثم أخبر بما لهم عند الله تعالى عند الصبر على هذه الشدائد في طاعة الله تعالى فقال [أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة] يعني الثناء الجميل والبركات والرحمة وهي النعمة التي لا يعلم مقاديرها إلا الله تعالى كقوله في آية أخرى [إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب] ومن المصائب والشدائد المذكورة في الآية ما هو من فعل المشركين بهم ومنها ما هو من فعل الله تعالى فأما ما كان من فعل المشركين فهو أن العرب كلها كانت قد اجتمعت على عداوة النبي ﷺ غير ما كان بالمدينة من المهاجرين والأنصار وكان خوفهم من قبل هؤلاء لقلة المسلمين وكثرتهم * وأما الجوع فلقلة ذات اليد والفقر الذي نالهم * وجائز أن يكون الفقر تارة من الله تعالى

بأن يفقرهم بتلف أموالهم ۔ وجائز أن يكون من قبل العدو بأن يغلبوا عليه فيتلف ونقص من الأموال والأنفس والثمرات يحتمل الوجهين جميعاً لأن النقص من الأموال جائز أن يكون سببه العدو ۔ وكذلك الثمرات لشغلهم إياهم بقتالهم عن عمارة أراضيهم وجائز أن يكون من فعل الله تعالى بالجوائح التي تصيب الأموال والثمار ۔ ونقص الأنفس جائز أن يكون المراد به من يقتل منهم في الحرب وأن يريد به من يميته الله منهم من غير قتل ۔ فأما الصبر على ما كان من فعل الله فهو التسليم والرضا بما فعله والعلم بأنه لا يفعل إلا الصلاح والحسن وما هو خير لهم وأنه ما منعهم إلا ليعطيهم وأن منعه إياهم إعطاء منه لهم ۔ وأما ما كان من فعل العدو فإن المراد به الصبر على جهادهم وعلى الثبات على دين الله تعالى ولا ينكلون عن الحرب ولا يزولون عن طاعة الله بما يصيبهم من ذلك ولا يجوز أن يريد بالابتلاء ما كان منهم من فعل المشركين لأن الله تعالى لا يبتلي أحداً بالظلم والكفر ولا يريده ولا يوجب الرضا به ولو كان الله تعالى يبتلي بالظلم والكفر لوجب الرضا به كما رضيه بزعمهم حين فعله والله يتعالى عن ذلك ۔ وقد تضمنت الآية مدح الصابرين على شدائد الدنيا وعلى مصائبها على الوجوه التي ذكر والوعد بالثواب والثناء الجميل والنفع العظيم لهم في الدنيا والدين فأما في الدنيا فما يحصل له به من الثناء الجميل والمحل الجليل في نفوس المؤمنين لاتباعه لأمر الله تعالى ولأن في الفكر في ذلك تسلية عن الهم ونفي الجزع الذي ربما أدى إلى ضرر في النفس وإلى إتلافها في حال ما يعقبه ذلك في الدنيا من محمود العاقبة وأما في الآخرة فهو الثواب الجزيل الذي لا يعلم مقداره إلا الله قال أبو بكر وقد اشتملت هذه الآية على حكمين فرض ونفل فأما الفرض فهو التسليم لأمر الله والرضا بقضاء الله والصبر على أداء فرائضه لا يثنيه عنها مصائب الدنيا ولا شدائدها وأما النفل فإظهار القول بإنا لله وإنا إليه راجعون فإن في إظهاره فوائد جزيلة منها فعل ما ندب الله إليه ووعده الثواب عليه ومنها أن غيره يقتدي به إذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده في دين الله تعالى والثبات على طاعته ومجاهدة أعدائه وحكي عن داود الطائي قال الزاهد في الدنيا لا يحب البقاء فيها وأفضل الأعمال الرضا عن الله ولا ينبغي للمسلم أن يحزن للمصيبة لأنه يعلم أن لكل مصيبة ثواباً والله تعالى أعلم بالصواب .

باب السعي بين الصفا والمروة

قال الله تعالى [إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما] روى عن ابن عيينة عن الزهري عن عروة قال قرأت عند عائشة رضي الله تعالى عنها [إن الصفا والمروة من شعائر الله] فقلت لا أبالي أن لا أفعل قالت بئسما قلت يا ابن أختي قد طاف رسول الله ﷺ وطاف المسلمون فكانت سنة إنما كان من أهل لمناة الطاغية لا يطوف بهما فلما جاء الإسلام كرهوا أن يطوفوا بهما حتى نزلت هذه الآية فطاف رسول الله ﷺ فكانت سنة قال فذكرت ذلك لأبي بكر بن عبد الرحمن فقال إن هذا العلم ولقد كان رجال من أهل العلم يقولون إنما سأل عن هذا الرجال الذين كانوا يطوفون بين الصفا والمروة فأحسبها نزلت في الفريقين وروى عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى [إن الصفا والمروة من شعائر الله] قال كان على الصفا تماثيل وأصنام وكان المسلمون لا يطوفون عليها لأجل الأصنام والتماثيل فأنزل الله تعالى [فلا جناح عليه أن يطوف بهما] قال أبو بكر كان السبب في نزول هذه الآية عند عائشة سؤال من كان لا يطوف بهما في الجاهلية لأجل إهلاله لمناة وعلى ما ذكر ابن عباس وأبو بكر بن عبد الرحمن أن ذلك كان لسؤال من كان يطوف بين الصفا والمروة وقد كانت عليهما الأصنام فتجنب الناس الطواف بهما بعد الإسلام وجائز أن يكون سبب نزول هذه الآية سؤال الفريقين وقد اختلف في السعي بينهما فروى هشام بن عروة عن أبيه وأيوب عن ابن أبي مليكة جميعاً عن عائشة قالت ما أتم رسول الله ﷺ لامرىء حجة ولا عمرة ما لم يطف بين الصفا والمروة وذكر أبو الطفيل عن ابن عباس أن السعي بينهما سنة وأن النبي ﷺ فعله وروى عاصم الأحول عن أنس قال كنا نكره الطواف بين الصفا والمروة حتى نزلت هذه الآية والطواف بينهما تطوع وروى عن عطاء عن ابن الزبير قال من شاء لم يطف بين الصفا والمروة وروى عن عطاء ومجاهد أن من تركه فلا شيء عليه وقد اختلف فقهاء الأمصار في ذلك فقال أصحابنا والثوري ومالك أنه واجب في الحج والعمرة وتركه يجزى عنه الدم وقال الشافعي لا يجزى عنه الدم إذا تركه وعليه أن يرجع فيطوف قال أبو بكر هو عند أصحابنا من توابع الحج يجزى عنه الدم لمن رجع إلى أهله مثل الوقوف بالمزدلفة ورمي الجمار وطواف الصدر والدليل على أنه ليس من فروضه قوله عليه السلام

في حديث الشعبي عن عروة بن مضرس الطائي قال أتيت رسول الله ﷺ بالمزدلفة فقلت يا رسول الله جئت من جبل طي ما تركت جبلا إلا وقفت عليه فهل لي من حج فقال ﷺ من صلى معنا هذه الصلاة ووقف معنا هذا الموقف وقد أدرك عرفة قبل ليلا أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه فهذا القول منه ﷺ ينفي كون السعي بين الصفا والمروة فرضاً في الحج من وجهين أحدهما إخباره بتمام حجته وليس فيه السعي بينهما والثاني أن ذلك لو كان من فروضه لبينه للسائل لعلمه بجهله بالحكم ، فإن قيل لم يذكر طواف الزيارة مع كونه من فروضه قيل له ظاهر اللفظ يقتضي ذلك وإنما أثبتناه فرضاً بدلالة ، فإن قيل فهذا يوجب أن لا يكون مسنونا ويكون تطوعا كما روي عن أنس وابن الزبير قيل له كذلك يقتضي ظاهر اللفظ وإنما أثبتناه مسنونا في توابع الحج بدلالة ومما يحتج به لوجوبه أن فرض الحج مجمل في كتاب الله لأن الحج في اللغة القصد قال الشاعر يحج مأمومة في قعرها لجف يعني أنه يقصد ثم نقل في الشرع إلى معان أخر لم يكن اسما موضوعا لها في اللغة وهو مجمل مفتقر إلى البيان فمهما ورد من فعل النبي ﷺ فهو بيان المراد بالجملة وفعل النبي ﷺ إذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فلما سعى بينهما النبي ﷺ كان ذلك دلالة الوجوب حتى تقوم دلالة الندب ومن جهة أخرى أن النبي ﷺ قال (خذوا عني مناسككم) وذلك أمر يقتضي إيجاب الاقتداء به في سائر أفعال المناسك فوجب الاقتداء به في السعي بينهما وقد روى طارق بن شهاب عن أبي موسى قال قدمت على رسول الله ﷺ وهو بالبطحاء فقال بم أهللت فقلت أهللت بإهلال النبي ﷺ فقال أحسنت طف بالبيت والصفا والمروة ثم أحل فأمره بالسعي بينها وهذا أمر يقتضي الإيجاب وقد روي فيه حديث مضطرب السند والمتن جميعاً مجهول الراوي وهو ما رواه معمر عن واصل مولى أبي عيينة عن موسى ابن أبي عبيد عن صفية بنت شيبة عن امرأة سمعت النبي ﷺ بين الصفا والمروة (يقول كتب عليكم السعي فاسعوا) فذكرت في هذا الحديث أنها سمعته يقول ذلك بين الصفا والمروة ولم تذكر اسم الرواية وقد روى محمد بن عبد الرحمن بن محيصن عن عطاء بن أبي رباح قال حدثتني صفية بنت شيبة عن امرأة يقال لها حبيبة بنت أبي تجزئة قالت دخلت دار أبي حسين ومعي نسوة من قريش والنبي ﷺ يطوف بالبيت حتى أن ثوبه ليدور به وهو يقول لأصحابه (اسعوا فإن الله تعالى قد كتب عليكم السعي)

فذكر في هذا الحديث أن النبي ﷺ قال ذلك وهو في الطواف فظاهر ذلك يقتضي أن يكون مراده السعي في الطواف وهو الرمل والطواف نفسه لأن المشي يسمى سعياً قال الله تعالى [فاسعوا إلى ذكر الله] وليس المراد إسراع المشي وإنما هو المصير إليه والخبر الأول الذي ذكر فيه أن النبي ﷺ قال ذلك وهو يسعى بين الصفا والمروة لا دلالة فيه على أنه أراد السعي بينهما إذ جائز أن يكون مراد الطواف بالبيت والرمل فيه وهو سعي لأنه إسراع المشي وأيضاً فإن ظاهره يقتضي جواز أي سعي كان وهو إذا رمل فقد سعى ووجوب التكرار لا دلالة عليه فالأخبار الأول التي ذكرناها دالة على وجوب السعي لأنه سنة لا ينبغي تركها ولا دلالة فيها على أن من تركها لا ينوب عنه دم والدليل على أن الدم ينوب عنه لمن تركه حتى يرجع إلى أهله اتفاق السلف على جواز السعي بعد الإحلال من جميع الإحرام كما يصح الرمي وطواف الصدر فوجب أن ينوب عنه الدم كما ناب عن الرمي وطواف الصدر فإن قيل طواف الزيارة يفعل بعد الإحلال ولا ينوب عنه الدم قيل له ليس كذلك لأن بقاء طواف الزيارة يوجب كونه محرماً عن النساء وإذا طاف فقد حل له كل شيء بلا خلاف بين الفقهاء وليس لبقاء السعي تأثير في بقاء شيء من الإحرام كالرمي وطواف الصدر فإن قال قائل فإن الشافعي يقول إذا طاف للزيارة لم يحل من النساء وكان حراما حتى يسعى بالصفا والمروة قيل له قد اتفق الصدر الأول من التابعين والسلف بعدهم أنه يحل بالطواف بالبيت لأنهم على ثلاثة أقاويل بعد الحلق فقال قائلون هو محرم من النساء والصيد والطيب حتى يطوف بالبيت وقال عمر بن الخطاب هو محرم من النساء والطيب وقال ابن عمر وغيره هو محرم من النساء حتى يطوف فقد اتفق السلف على أنه يحل من النساء بالطواف بالبيت دون السعي بين الصفا والمروة وأيضاً فإن السعي بينهما لا يفعل إلا تبعاً للطواف ألا ترى أن من لا طواف عليه لا سعي عليه وأنه لا يتطوع بالسعي بينهما كما لا يتطوع بالرمي فدل على أنه من توابع الحج والعمرة فإن قيل الوقوف بعرفة لا يفعل إلا بعد الإحرام وطواف الزيارة لا يفعل إلا بعد الوقوف وهما من فروض الحج . قيل له لم نقل أن من لا يفعل إلا بعد غيره فهو تبع فيلزمنا ما ذكرت وإنما قلنا ما لا يفعل إلا على وجه التبع لأفعال الحج أو العمرة فهو تابع ليس بفرض فأما الوقوف بعرفة فإنه غير مفعول على وجه التبع لغيره بل يفعل منفرداً

بنفسه ولكن من شروطه شيئان الإحرام والوقت وما كان شرطه الإحرام أو الوقت فلا دلالة على أنه مفعول على وجه التبع وكذلك ما تعلق جوازه بوقت دون غيره فلا دلالة فيه على أنه تبع فرض غيره وطواف الزيارة إنما يتعلق جوازه بالوقت والوقوف بعرفة إنما يتعلق جوازه بالإحرام والوقت ليس صحته موقوفة على وقوع فعل آخر غير الإحرام فليس هو إذاً تبعاً لغيره وأما السعي بين الصفا والمروة فإنه مع حضور وقته هو موقوف على فعل آخر غيره وهو الطواف فدل على أنه من توابع الحج والعمرة وأنه ليس بفرض فأشبه طواف الصدر لما كانت صحته موقوفة على طواف الزيارة كان تبعاً في الحج ينوب عن تركه دم ه وقوله تعالى [إن الصفا والمروة من شعائر الله] قد دل على أنه قربة لأن الشعائر هي معالم للطاعات والقرب وهو مأخوذ من الإشعار الذي هو الإعلام ومن ذلك قولك شعرت بكذا وكذا أي علمته ومنه إشعار البدنة أي إعلامها للقربة وشعار الحرب علاماتها التي يتعارفون بها فالشعائر هي المعالم للقرب قال الله تعالى [ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب] وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام فقد دلت الآية بفحواها على أن السعي بينهما قربة إلى الله تعالى في قوله [من شعائر الله] ثم قوله [فلا جناح عليه أن يطوف بهما] فقد أخبرت عائشة وغيرها أنه خرج مخرج الجواب لمن سأل عنهما وأن ظاهر هذا اللفظ لم ينف إرادة الوجوب وإن لم يدل عليه وقد قامت الدلالة من غير الآية على وجوبه وهو ما قدمنا ذكره وقد اختلف أهل العلم في السعي في بطن الوادي وروي عن النبي ﷺ فيه أخبار مختلفة ومذهب أصحابنا أن السعي فيه مسنون لا ينبغي تركه كالرمل في الطواف وروى جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر أن النبي ﷺ لما انصبت قدماه في الوادي سعى حتى خرج منه وروى سفيان بن عيينة عن صدقة قال سئل ابن عمر أرأيت النبي ﷺ رمل بين الصفا والمروة قال كان في الناس فرملوا ولا أراهم فعلوا إلا برمله وقال نافع كان ابن عمر يسعى في بطن الوادي وروى مسروق أن عبد الله بن مسعود سعى في بطن الوادي وروى عطاء عن ابن عباس قال من شاء يسعى بمسيل مكة ومن شاء لم يسع وإنما يعني الرمل في بطن الوادي وروى سعيد بن جبير قال رأيت ابن عمر يمشي بين الصفا والمروة وقال إن مشيت فقد رأيت رسول الله ﷺ يمشي وإن سعيت فقد رأيت رسول الله ﷺ يسعى وروى عمرو عن عطاء عن

ابن عباس قال إنما سعى رسول الله ﷺ بين الصفا والمروة ليرى المشركين قوته فأثبت ابن عباس فقال سعى النبي ﷺ في بطن الوادي وذكر السبب الذي من أجله فعل ذلك وهو إظهار الجلد والقوة للمشركين وتعلق فعله بهذا السبب لا يمنع كونه سنة مع زواله على نحو ما ذكرنا في الرمل في الطواف فيما تقدم وقد ذكرنا أن السبب في رمي الجمار كان رمي إبراهيم عليه السلام إبليس لما عرض له بمنى وصار سنة بعد ذلك وكذلك كان سبب الرمل في الوادي أن هاجر لما طلبت الماء لابنها إسماعيل وجعلت تتردد بين الصفا والمروة فكانت إذا نزلت الوادي غاب الصبي عن عينها فأسرعت المشي وروى أبو الطفيل عن ابن عباس أن إبراهيم عليه السلام لما علم المناسك عرض له الشيطان عند المسعى فسبقه إبراهيم فكان ذلك سبب سرعة المشي هناك وهو سنة كنظائره مما وصفنا والرمل في بطن الوادي في الطواف بين الصفا والمروة مما قد نقلته الأمة قولا وفعلا ولم يختلف في أن النبي ﷺ فعله وإنما اختلف في كونه مسنونا بعده وظهور نقله فعلا إلى هذه الغاية دلالة على بقاء حكمه على ما قدمنا من الدلالة والله تعالى أعلم .

باب طواف الراكب

قال أبو بكر قد اختلف في طواف الراكب بينهما فكره أصحابنا ذلك إلا من عذر وذكر أبو الطفيل أنه قال لابن عباس إن قومك يزعمون أن الطواف بين الصفا والمروة على الدابة سنة وأن رسول الله ﷺ فعل ذلك فقال صدقوا وكذبوا إنما فعل ذلك رسول الله ﷺ لأنه كان لا يدفع عنه أحد وليست بسنة وروى عروة بن الزبير عن زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة أنها شكت إلى رسول الله ﷺ إني أشتكي فقال طوفي من وراء الناس وأنت راكبة وكان عروة إذا رآهم يطوفون على الدواب نهاهم فيعتلون بالمرض فيقول خاب هؤلاء وخسروا وروى ابن أبي مليكة عن عائشة قالت ما منعني من الحج والعمرة إلا السعي بين الصفا والمروة وإني لأكره الركوب وروى عن يزيد بن أبي زياد عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي ﷺ جاء وقد اشتكى فطاف على بعير ومعه محجن كلما مر على الحجر استلمه فلما فرغ من طوافه أناخ فصلى ركعتين ولما ثبت من سنة الطواف بهما السعي في بطن الوادي على ما وصفنا وكان الراكب تاركا للسعي كان فعله خلاف السنة إلا أن يكون معذورا على نحو ما روى عن النبي ﷺ والصحابة فيجوز .

(فصل) روى جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر وذكر حج النبي ﷺ وطوافه بالبيت إلى قوله فاستلم الحجر بعد الركعتين ثم خرج إلى الصفا حتى بدا له البيت فقال نبدأ بما بدأ الله به يدل على أن لفظ الآية لا يقتضى الترتيب إذ لو كان ذلك معقولا من الآية لم يحتج أن يقول نبدأ بما بدأ الله به فإنما بدىء بالصفا قبل المروة لقوله ﷺ نبدأ بما بدأ الله به ونفعله كذلك مع قوله [خذوا عنى مناسككم] ولا خلاف بين أهل العلم أن المسنون على الترتيب أن يبدأ بالصفا قبل المروة فإن بدأ بالمروة قبل الصفا لم يعتد بذلك فى الرواية المشهورة عن أصحابنا وروى عن أبى حنيفة أنه ينبغى له أن يعيد ذلك الشوط فإن لم يفعل فلا شيء عليه وجعله بمنزلة ترك الترتيب فى أعضاء الطهارة ، وقوله تعالى [ومن تطوع خيراً] عقيب ذكر الطواف بهما يحتج به من يراه تطوعا وذلك لأنه معلوم رجوع الكلام إلى ما تقدم ذكره من الطواف بهما ومعلوم مع ذلك أن الطواف لا يتطوع به عند من يراه واجباً فى الحج والعمرة وعند من لا يراه فى غيرهما فوجب أن يكون قوله [ومن تطوع خيراً] إخبار بأن من فعله فى الحج والعمرة فإنما يفعله تطوعا إذ لم يبق موضع لفعله فى غيرهما لا تطوعا ولا غيره وهذا لا دلالة فيه على ما ذكروا لأنه جائز أن يكون المراد من تطوع بالحج والعمرة لتقدم ذكرهما فى الخطاب فى قوله تعالى [فمن حج البيت أو اعتمر] .

باب فى النهى عن كتمان العلم

قال الله تعالى [إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى] الآية وقال فى موضع آخر [إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا] الآية وقال [وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه] هذه الآى كلها موجبة لإظهار علوم الدين وتبيينه للناس زاجرة عن كتمانها ومن حيث دلت على لزوم بيان المنصوص عليه فهى موجبة أيضاً لبيان المدلول عليه منه وترك كتمانه لقوله تعالى [يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى] وذلك يشتمل على سائر أحكام الله فى المنصوص عليه والمستنبط لشمول اسم الهدى للجميع ، وقوله تعالى [يكتمون ما أنزل الله من الكتاب] يدل على أنه لا فرق فى ذلك بين ما علم من جهة النص أو الدليل لأن فى الكتاب الدلالة على أحكام الله تعالى كما فيه النص عليها وكذلك قوله تعالى [لتبيننه للناس ولا

تكتمونه] عام فى الجميع وكذلك ما علم من طرق أخبار الرسول ﷺ قد انطوت تحت الآية لأن فى الكتاب الدلالة على قبول أخبار الآحاد عنه ﷺ فكل ما اقتضى الكتاب إيجاب حكمه من جهة النص أو الدلالة فقد تناولته الآية ولذلك قال أبو هريرة لولا آية فى كتاب الله عز وجل ما حدثتكم ثم تلا [إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى] فأخبر أن الحديث عن رسول الله ﷺ من البينات والهدى الذى أنزله الله تعالى وقال شعبة عن قتادة فى قوله تعالى [وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب] الآية فهذا ميثاق أخذه الله على أهل العلم فمن علم علماً فليعلمه وإياكم وكتمان العلم فإن كتمانه هلكة ونظيره فى بيان العلم وإن لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى [فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون] وقد روى حجاج عن عطاء عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال [من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار) فإن قيل روى عن ابن عباس أن الآية نزلت فى شأن اليهود حين كتموا ما فى كتبهم من صفة رسول الله ﷺ قيل له نزول الآية على على سبب غير مانع من اعتبار عمومها فى سائر ما انتظمته لأن الحكم عندنا للفظ لا للسبب إلا أن تقوم الدلالة عندنا على وجوب الاقتصار به على سببه ويحتج بهذه الآيات فى قبول الأخبار المقصرة عن مرتبة إيجاب العلم لمخبرها فى أمور الدين وذلك لأن قوله تعالى [إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب] وقوله تعالى [وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب] قد اقتضى النهى عن الكتمان ووقوع البيان بالإظهار فلو لم يلزم السامعين قبوله لما كان المخبر عنه مبينا لحكم الله تعالى إذ مالا يوجب حكما فغير محكوم له بالبيان فثبت بذلك أن المنهيين عن الكتمان متى أظهروا ما كتموا وأخبروا به لزم العمل بمقتضى خبرهم وموجبه ويدل عليه قوله فى سياق الخطاب [إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا] لحكم بوقوع العلم بخبرهم ، فإن قال قائل لا دلالة فيه على لزوم العمل به وجائز أن يكون كل واحد منهم كان منهيا عن الكتمان ومأموراً بالبيان ليكثر المخبرون ويتواتر الخبر قيل له هذا غلط لأنهم ما نهوا عن الكتمان إلا وهم ممن يجوز عليهم التواطؤ عليه ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على التقول فلا يكون خبرهم موجباً للعلم فقد دلت الآثار على قبول الخبر المقصر عن المنزلة الموجبة للعلم بمخبره وعلى أن

ما ادعيته لا برهان عليه فظواهر الآى مقتضية لقبول ما أمروا به لو قوع بيان حكم الله تعالى به وفى الآية حكم آخر وهو أنها من حيث دلت على لزوم إظهار العلم وترك كتمانه فهى دالة على امتناع جواز أخذ الأجرة عليه إذ غير جائز استحقاق الأجر على ما عليه فعله ألا ترى أنه لا يصح استحقاق الأجر على الإسلام وقد روى أن رجلا قال للنبى ﷺ إنى أعطيت قومى مائة شاة على أن يسلموا فقال ﷺ المائة شاة رد عليك وإن تركوا الإسلام قاتلناهم ويدل على ذلك من جهة أخرى قوله تعالى [إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا] وظاهر ذلك يمنع أخذ الأجر على الإظهار والكتمان جميعاً لأن قوله تعالى [ويشترون به ثمناً قليلا] مانع أخذ البدل عليه من سائر الوجوه إذ كان الثمن فى اللغة هو البدل قال عمر بن أبى ربيعة :

إن كنت حاولت دنيا أو رضيت بها فما أصبت بترك الحج من ثمن

فثبت بذلك بطلان الإجارة على تعليم القرآن وسائر علوم الدين ، قوله تعالى [إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا] يدل على أن التوبة من الكتمان إنما يكون بإظهار البيان وأنه لا يكتفى فى صحة التوبة بالندم على الكتمان فيما سلف دون البيان فيما استقبل .

باب لعن الكفار

قال الله تعالى [إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين] فيه دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافراً وأن زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنه لعنه والبراءة منه لأن قوله [والناس أجمعين] قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطاً للعنه والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الإيمان والصلاح أن موت من كان كذلك أو جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث هذه الحادثة . فإن قيل روى عن أبى العالية أن مراد الآية أن الناس يلعنونه يوم القيامة كقوله تعالى [ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً] قيل له هذا تخصيص بلا دلالة ولا خلاف أنه يستحق اللعن من الله تعالى والملائكة فى الدنيا بالآية فكذلك من الناس وإنما يشتبه ذلك على من يظن أن ذلك إخبار من الله تعالى أن الناس يلعنونه وليس كذلك بل هو إخبار باستحقاقه اللعن من الناس لعنوه أو لم يلعنوه ، قوله تعالى [والحكم

إله واحد] وصفه تعالى لنفسه بأنه واحد انتظم معاني كلها مرادة بهذا اللفظ منها إنه واحد لا نظير له ولا شبيه ولا مثل ولا مساوي في شيء من الأشياء فاستحق من أجل ذلك أن يوصف بأنه واحد دون غيره ومنها أنه واحد في استحقاق العبادة والوصف له بالألوهية لا يشاركه فيها سواه ومنها أنه واحد ليس بذي أبعاض ولا يجوز عليه التجزي والتقسيم لأن من كان ذا أبعاض وجاز عليه التجزي والتقسيم فليس بواحد على الحقيقة ومنها أنه واحد في الوجود قديماً لم يزل منفرداً بالقدم لم يكن معه موجود سواه فانتظم وصفه لنفسه بأنه واحد هذه المعاني كلها قوله تعالى [إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار] الآية قد انتظمت هذه الآية ضروباً من الدلالات على توحيد الله تعالى وأنه لا شبيه له ولا نظير وفيها أمر لنا بالاستدلال بها وهو قوله [لآيات لقوم يعقلون] يعني والله تعالى أعلم أنه نصبها ليستدل بها ويتوصل بها إلى معرفة الله تعالى وتوحيده ونفي الأشباه عنه والأمثال وفيه إبطال قول من زعم أنه إنما يعرف الله تعالى بالخبر وأنه لا حظ للعقول في الوصول إلى معرفة الله تعالى . فأما دلالة السموات والأرض على الله فهو قيام السماء فوقنا على غير عمد مع عظمها ساكنة غير زائلة وكذلك الأرض تحتنا مع عظمها فقد علمنا أن لكل واحد منهما منتهى من حيث كان موجوداً في وقت واحد محتملا للزيادة والنقصان وعلمنا أنه لو اجتمع الخلق على إقامة حجر في الهواء من غير علاقة ولا عمد لما قدروا عليه فعلمنا أن مقيما أقام السماء على غير عمد والأرض على غير قرار ودل ذلك على وجود الباري تعالى الخالق لهما ودل أيضاً على أنه لا يشبه الأجسام وأنه قادر لا يعجزه شيء إذ كانت الأجسام لا تقدر على مثل ذلك وإذا صح ذلك ثبت أنه قادر على اختراع الأجسام إذ ليس اختراع الأجسام واختراع الأجرام بأبعد في العقول والأوهام من إقامتها مع عظمها وكثافتها على غير قرار وعمد ومن جهة أخرى تدل على حدوث هذه الأجسام وهي امتناع جواز تعريها من الأعراض المتضادة ومعلوم أن هذه الأعراض محدثة لوجود كل واحد منها بعد أن لم يكن ومالم يوجد قبل المحدث فهو محدث فصح بذلك حدوث هذه الأجسام والمحدث يقتضي محدثاً كاقتضاء البناء للباني والكتابة للكاتب والأثر المؤثر فثبت بذلك أن السموات والأرض وما بينهما من آيات الله دالة عليه . وأما دلالة اختلاف الليل والنهار على الله تعالى فمن جهة أن كل واحد منهما حادث بعد

الآخر والمحدث يقتضي محدثاً فدل ذلك على محدثهما وأنه لا يشبههما إذ كل فاعل فغير مشبه لفعله ألا ترى أن البانى لا يشبه بنائه والكاتب لا يشبه كتابته ومن جهة أخرى أنه لو أشبهه لجرى عليه ما يجرى عليه من دلالة الحدوث فكان لا يكون هو أولى بالحدوث من محدثه ولما صح أن محدث الأجسام والليل والنهار قديم صح أنه لا يشبهها وهي تدل على أن محدثها قادر لاستحالة وجود الفعل إلا من القادر ويدل أن محدثها حي لاستحالة وجود الفعل إلا من قادر حي ويدل أيضاً على أنه عالم لاستحالة الفعل المحكم المتقن المتسق إلا من عالم به قبل إحداثه ولما كان اختلاف الليل والنهار جارياً على منهاج واحد لا يختلف في كل صقع في الطول والقصر أزمان السنة على المقدار الذى عرف منهما الزيادة والنقصان دل على أن مخترعهما قادر على ذلك عالم إذ لو لم يكن قادراً لم يوجد منه الفعل ولو لم يكن عالما لم يكن فعله متقناً منتظما ۔ وأما دلالة الفلك التي تجرى في البحر على توحيد الله فمن جهة أنه معلوم أن الأجسام لو اجتمعت على أن تحدث مثل هذا الجسم الرقيق السيال الحامل للفلك وعلى أن تجرى الرياح المجرية للفلك لما قدرت على ذلك ولو سكنت الرياح بقيت راكدة على ظهر الماء لا سبيل لأحد من المخلوقين إلى إجرائها وإزالتها كما قال تعالى في موضع آخر [إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره] ففي تسخير الله تعالى الماء لحمل السفن وتسخيره الرياح لإجرائها أعظم الدلائل على إثبات توحيد الله تعالى القديم القادر العالم الحي الذى لا شبه له ولا نظير إذ كانت الأجسام لا تقدر عليه فسخر الله الماء لحمل السفن على ظهره وسخر الرياح لإجرائها ونقلها لمنافع خلقه ونبههم على توحيده وعظم نعمته واستدعى منهم النظر فيها ليعلموا أن خالقهم قد أنعم بها فيشكروه على نعمه ويستحقوا به الثواب الدائم في دار السلام ۔ قال أبو بكر وأما دلالة إنزاله الماء على توحيده فمن قبل أنه قد علم كل عاقل أن من شأن الماء النزول والسيلان وأنه غير جائز ارتفاع الماء من سفل إلى علو إلا بجاعل يجعله كذلك فلا يخلو الماء الموجود في السحاب من أحد معنيين إما أن يكون محدث أحدثه هناك في السحاب أو رفعه من معادنه من الأرض والبحار إلى هناك وأيهما كان فدل ذلك على إثبات الواحد القديم الذى لا يعجزه شيء ثم أمساكه في السحاب غير سائل منه حتى ينقله إلى المواضع التي يريدها بالرياح المسخرة لنقله فيه أدل دليل على توحيده وقدرته بجعل السحاب مركبا للماء والرياح مركباً للسحاب

حتى تسوقه من موضع إلى موضع ليعم نفعه لسائر خلقه كما قال تعالى [أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وأنفسهم] ثم أنزل ذلك الماء قطرة قطرة لا تلتقي واحدة مع صاحبتها في الجو مع تحريك الرياح لها حتى تنزل كل قطرة على حيالها إلى موضعها من الأرض ولولا أن مدبراً حكيماً عالماً قادراً دبره على هذا النحو وقدره بهذا الضرب من التقدير كيف كان يجوز أن يوجد نزول الماء في السحاب مع كثرته وهو الذي تسيل منه السيول العظام على هذا النظام والترتيب ولو اجتمع القطر في الجو وأتلف لقد كان يكون نزولها مثل السيول المجتمعة منها بعد نزولها إلى الأرض فيؤدي إلى هلاك الحرث والنسل وإبادة جميع ما على الأرض من شجر وحيوان ونبات وكان يكون كما وصف الله تعالى من حال الطوفان في نزول الماء من السماء في قوله تعالى [ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر] فيقال إنه كان صباً كنحو السيول الجارية في الأرض ففي إنشاء الله تعالى السحاب في الجو وخلق الماء فيه وتصريفه من موضع إلى موضع أدل دليل على توحيده وقدرته وأنه ليس بجسم ولا مشبه الأجسام إذ الأجسام لا يمكنها فعل ذلك ولا ترومه ولا تطمع فيه * وأما دلالة إحياء الله الأرض بعد موتها على توحيده فهي من جهة أن الخلق كلهم لو اجتمعوا على إحياء شيء منها لما قدروا عليه ولما أمكنهم إنبات شيء من النبات فيها فإحياء الله تعالى الأرض بالماء وإنباته أنواع النبات فيها التي قد علمنا يقيناً ومشاهدة أنه لم يكن فيها شيء منه ثم كل شيء من النبات لو فكرت فيه على حياله لوجدته دالا على أنه من صنع صانع حكيم قادر عالم بما قدره عليه من ترتيب أجزائه ونظمها على غاية الإحكام من أدل الدليل على أن خالق الجميع واحد وأنه قادر عالم وأنه ليس من فعل الطبيعة على ما يدعيه الملحدون في آيات الله تعالى إذ الماء النازل من السماء على طبيعة واحدة وكذلك أجزاء الأرض والهواء ويخرج منه أنواع النبات والأزهار والأشجار المثمرة والفواكه المختلفة الطعوم والألوان والأشكال ولو كان ذلك من فعل الطبيعة لوجب أن يتفق موجبها إذ المتفق لا يوجب المختلف فدل ذلك على أنه من صنع صانع حكيم قد خلقه وقدره على اختلاف أنواعه وطعومه وألوانه رزقاً للعباد ودلالة لهم على صنعه ونعمه * وأما دلالة ما بث فيها من دابة على توحيده فهي كذلك في الدلالة أيضاً في اختلاف أنواعه إذ غير جائز أن تكون الحيوانات هي

المحدثة لأنفسها لأنها لاتخلو من أن تكون أحدثتها وهي موجودة أو معدومة فإن كانت موجودة فوجودها قد أغنى عن إحداثها وإن كانت معدومة فإنه يستحيل إيجاد الفعل من المعدوم ومع ذلك فقد علمنا أنها بعد وجودها غير قادرة على اختراع الأجسام وإنشاء الأجرام فهي في حال عدمها أحرى أن لاتكون قادرة عليها وأيضاً فإنه لايقدر أحد من الحيوان على الزيادة في أجزائه فهو بنفي القدرة على إحداث جميعه أولى فثبت أن المحدث لها هو القادر الحكيم الذي لا يشبه شيء ولو كان محدث هذه الحيوانات مشبها لها من وجه لكان حكمها في امتناع جواز وقوع إحداث الأجسام وأما دلالة تصريف الرياح على توحيده فهي أن الخلق لو اجتمعوا على تصريفها لما قدروا عليه ومعلوم أن تصريفها تارة جنوباً وتارة شمالا وتارة صباً وتارة دبوراً محدث فعلمنا أن المحدث لتصريفها هو القادر الذي لاشبه له إذ كان معلوماً استحالة إحداث ذلك من المخلوقين فهذه دلائل قد نبه الله تعالى العقلاء عليها وأمرهم بالاستدلال بها وقد كان الله تعالى قادراً على إحداث النبات من غير ماء ولا زراعة وإحداث الحيوانات بلا نتاج ولا زواج ولكنه تعالى أجرى عادته في إنشاء خلقه على هذا تنبيها لهم عند كل حادث من ذلك على قدرته والفكر في عظمته وليشعرهم في كل وقت ما أغفلوه ويزعج خواطرهم للفكر فيما أهملوه تخلق تعالى الأرض والسماء ثابتتين دائمتين لاتزولان ولا تتغيران عن الحال التي جعلهما وخلقهما عليها بديا إلى وقت فنائهما ثم أنشأ الحيوان من الناس وغيرهم من الأرض ثم أنشأ للجميع رزقاً منها وأقواتاً بها تبقى حياتهم ولم يعطهم ذلك الرزق جملة فيظنون أنهم مستغنون بما أعطوا بل جعل لهم قوتاً معلوما في كل سنة بمقدار الكفاية لئلا يبطروا ويكونوا مستشعرين للافتقار إليه في كل حال ووكل إليهم في بعض الأسباب التي يتوصلون بها إلى ذلك من الحرث والزراعة ليشعرهم أن للأعمال ثمرات من الخير والشر فيكون ذلك داعياً لهم إلى فعل الخير فيجتنون ثمرته واجتناب الشر ليسلموا من شر مغبته ثم تولى هو لهم من إنزال الماء مالم يكن في وسعهم وطاقتهم أن ينزلوه لأنفسهم فأنشأ سحاباً في الجو وخلق فيه ماء ثم أنزله على الأرض بمقدار الحاجة ثم أنبت لهم به سائر أقواتهم وما يحتاجون إليه لملابسهم ثم لم يقتصر فيما أنزله من السماء على منافعه في وقت منافعه حتى جعل لذلك الماء مخازن وينابيع في الأرض يجتمع فيه ذلك الماء فيجري أولا فأولا

على مقدار الحاجة كما قال تعالى [ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع فى الأرض] ولو كان على ما نزل من السماء من غير حبس له فى الأرض لوقت الحاجة لسال كله وكان فى ذلك تلف سائر الحيوان الذى على ظهرها لعدمه الماء فتبارك الله رب العالمين الذى جعل الأرض بمنزلة البيت الذى يأوى إليه الإنسان وجعل السماء بمنزلة السقف وجعل سائر ما يحدثه من المطر والنبات والحيوان بمنزلة ما ينقله الإنسان إلى بيته لمصالحه ثم سخر هذه الأرض لنا وذللها للمشى عليها وسلوك طرقها ومكننا من الإنتفاع بها فى بناء البيوت والدور ليسكن من المطر والحر والبرد وتحصناً من الأعداء لم تخرجنا إلى غيرها فأى موضع منها أردنا الإنتفاع به فى إنشاء الأبنية مما هو موجود فيها من الحجارة والجص والطين ومما يخرج منها من الخشب والحطب أمكننا ذلك وسهل علينا سوى ما أودعها من الجواهر التى عقد بها منافعنا من الذهب والفضة والحديد والرصاص والنحاس وغير ذلك كما قال تعالى [وقدر فيها أقواتها] فهذه كلها وما يكثر تعداده ولا يحيط علمنا به من بركات الأرض ومنافعها ثم لما كانت مدة أعمارنا وسائر الحيوان لا بد من أن تكون متناهية جعلها كفاتاً لنا بعد الموت كما جعلها فى الحياة فقال تعالى [ألم نجعل الأرض كفاتاً أحياء وأمواتاً] وقال تعالى [إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً جرزاً] ثم لم يقتصر فيها خلق من النبات والحيوان على الملذ دون المألم ولا على الغذاء دون السم ولا على الحلو دون المر بل مزج ذلك كله ليشعرنا أنه غير مريد منا الركون إلى هذه اللذات ولئلا تطمئن نفوسنا إليها فنشتغل بها عن دار الآخرة التى خلقنا لها فكان النفع والصلاح فى الدين فى الذوات المؤلمة المؤذية كهو فى الملذة السارة وليشعرنا فى هذه الدنيا كيفية الآلام ليصح الوعيد بآلام الآخرة ولنزجر عن القبائح فنستحق النعيم الذى لا يشوبه كدر ولا تنغيص فلو اقتصر العاقل من دلائل التوحيد على ما ذكره الله تعالى فى هذه الآية الواحدة لكان كافياً شافيا فى إثباته وإبطال قول سائر أصناف الملحدين من أصحاب الطبائع ومن الثنوية ومن يقول بالتشبيه ولو بسطت معنى الآية وما تضمنته من ضروب الدلائل لطال وكثر وفيما ذكرنا كفاية فى هذا الموضع إذ كان الغرض فيه التنبيه على مقتضى دلالة الآية بوجيز من القول دون الاستقصاء والله نسأل حسن التوفيق للاستدلال بدلائله والاهتداء بهداه وحسبنا الله ونعم الوكيل.

باب إباحة ركوب البحر

وفى قوله تعالى [والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس] دلالة على إباحة ركوب البحر غازيا وتاجراً ومبتغياً لسائر المنافع إذ لم يخص ضربا من المنافع دون غيره وقال تعالى [هو الذى يسيركم فى البر والبحر] وقال [ربكم الذى يزجى لكم الفلك فى البحر لتبتغوا من فضله] وقوله [لتبتغوا من فضله] قد انتظم التجارة وغيرها كقوله تعالى [فإذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله] وقال تعالى [ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم] وقد روى عن جماعة من الصحابة إباحة التجارة فى البحر وقد كان عمر بن الخطاب منع الغزو فى البحر إشفاقا على المسلمين وروى عن ابن عباس أنه قال لا يركب أحد البحر إلا غازيا أو حاجا أو معتمراً وجائز أن يكون ذلك منه على وجه المشورة والإشفاق على راكبه وقد روى ذلك فى حديث عن النبى ﷺ حدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا إسماعيل بن زكريا عن مطرف عن بشر أبى عبيد الله عن بشير بن مسلم عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ﷺ لا يركب البحر إلا حاج أو معتمر أو غاز فى سبيل الله فإن تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً وجائز أن يكون ذلك على وجه الاستحباب لئلا يغرر بنفسه فى طلب الدنيا وأجاز ذلك فى الغزو والحج والعمرة إذ لا غرر فيه لأنه إن مات فى هذا الوجه غرقا كان شهيداً وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود حدثنا سليمان ابن داود العتكى حدثنا حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن أنس ابن مالك قال حدثتنى أم حرام بنت ملحان أخت أم سليم أن رسول الله ﷺ نام عندهم فاستيقظ وهو يضحك قالت فقلت يارسول الله وما أضحكك قال رأيت قوماً ممن يركب ظهر هذا البحر كالملوك على الأسرة قالت قلت يارسول الله أدع الله يجعلنى منهم قال فإنك منهم قالت ثم نام فاستيقظ وهو يضحك قالت فقلت يارسول الله ما أضحكك فقال مثل مقالته قلت يارسول الله أدع الله أن يجعلنى منهم قال أنت من الأولين قال فتزوجها عبادة ابن الصامت فغزا فى البحر فحملها معه فلما رجع قربت لها بغلة لتركبها فصرعتها فاندقت عنقها فماتت وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود وحدثنا عبد الوهاب بن عبد الرحيم الجوبرى الدمشقى قال حدثنا مروان قال أخبرنا هلال بن ميمون الرملى عن يعلى بن شداد

عن أم حرام عن النبي ﷺ أنه قال (المائد في البحر الذي يصيبه القيء له أجر شهيد والغرق له أجر شهيدين) والله تعالى أعلم.

باب تحريم الميتة

قال الله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله] قال أبو بكر الميتة في الشرع اسم حيوان الميت غير المذكى وقد يكون ميتة بأن يموت حتف أنفه من غير سبب لآدمي فيه وقد يكون ميتة لسبب فعل آدمي إذا لم يكن فعله فيه على وجه الذكاة المبيحة له وسنبين شرائط الذكاة في موضعها إن شاء الله تعالى والميتة وإن كانت فعلا لله تعالى وقد علق التحريم بها مع علمنا بأن التحريم والتحليل والحظر والإباحة إنما يتناولان أفعالنا ولا يجوز أن يتناولا فعل غيرنا إذ غير جائز أن ينهى الإنسان عن فعل غيره ولا أن يؤمر به فإن معنى ذلك لما كان معقولا عند المخاطبين جاز إطلاق لفظ التحريم والتحليل فيه وإن لم يكن حقيقة وكان ذلك دليلا على تأكيد حكم التحريم فإنه يتناول سائر وجوه المنافع ولذلك قال أصحابنا لا يجوز الإنتفاع بالميتة على وجه ولا يطعمها الكلاب والجوارح لأن ذلك ضرب من الإنتفاع بها وقد حرم الله الميتة تحريماً مطلقاً معلقاً بعينها مؤكداً به حكم الحظر فلا يجوز الإنتفاع بشيء منها إلا أن يخص شيء منها بدليل يجب التسليم له وقد روى عن النبي ﷺ تخصيص ميتة السمك والجراد من هذه الجملة بالإباحة فروى عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ (أحلت لنا ميتتان ودمان فأما الميتتان فالجراد والسمك وأما الدمان فالطحال والكبد) وروى عمرو بن دينار عن جابر في قصة جيش الخبط (أن البحر ألقى إليهم حوتاً فأكلوا منه نصف شهر ثم لما رجعوا أخبروا النبي ﷺ فقال هل عندكم منه شيء تطعموني) ولا خلاف بين المسلمين في إباحة السمك غير الطافي وفي الجراد ومن الناس من استدل على تخصيص عموم آية تحريم الميتة بقوله تعالى [أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم] وبقول النبي ﷺ في حديث صفوان بن سليم الزرقي عن سعيد بن سلمة عن المغيرة بن أبي بردة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال في البحر (هو الطهور ماؤه الحل ميتته) وسعيد بن سلمة مجهول غير معروف بالثبت وقد خالفه في سنده يحيي بن سعيد الأنصاري فرواه عن المغيرة بن عبد الله بن أبي بردة عن أبيه عن رسول الله ﷺ ومثل هذا الإختلاف

فى السند يوجب اضطراب الحديث وغير جائز تخصيص آية محكمة به وقد روى ابن زياد بن عبد الله البكائى قال حدثنا سليمان الأعمش قال حدثنا أصحابنا عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ (فى البحر ذكى صيده طهور ماؤه) وهذا أضعف عند أهل النقل من الأول وقد روى فيه حديث آخر وهو ما رواه يحيى بن أيوب عن جعفر بن ربيعة وعمرو بن الحارث عن بكر بن سوادة عن أبى معاوية العلوى عن مسلم بن مخشى المدلجى عن الفراسى أن رسول الله ﷺ قال (فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته) وهذا أيضاً مما لا يحتج به لجهالة رواية ولا يخص به ظاهر القرآن وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا أبو القاسم بن أبى الزناد قال حدثنا إسحاق بن حازم عن عبد الله بن مقسم عن عطاء عن جابر بن عبد الله عن النبى ﷺ أنه سئل عن البحر فقال (هو الطهور ماؤه الحل ميتته) قال أبو بكر وقد اختلف فى السمك الطافى وهو الذى يموت فى الماء حتف أنفه فكرهه أصحابنا والحسن بن حى وقال مالك والشافعى لا بأس به وقد اختلف السلف فيه أيضاً فروى عطاء بن السائب عن ميسرة عن على عليه السلام قال (ما طفا من ميتة البحر فلا تأكله) وروى عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله وعبد الله بن أبى الهذيل عن ابن عباس أنهما كرها الطافى فهؤلاء الثلاثة من الصحابة قد روى عنهم كراهته وروى عن جابر بن زيد وعطاء وسعيد ابن المسيب والحسن وابن سيرين وإبراهيم كراهيته وروى عن أبى بكر الصديق وأبى أيوب إباحة أكل الطافى من السمك والذى يدل على حظر أكله ظاهر قوله تعالى [حرمت عليكم الميتة] واتفق المسلمون على تخصيص غير الطافى من الجملة فخصصناه واختلفوا فى الطافى فوجب استعمال حكم العموم فيه وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد ابن عبدة حدثنا يحيى بن سليم الطائفى قال حدثنا إسماعيل بن أمية عن أبى الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ (ما ألقى البحر أو جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تأكلوه) وروى إسماعيل بن عياش قال حدثنى عبد العزيز بن عبد الله عن وهب بن كيسان ونعيم بن عبد الله المجمر عن جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ قال (ما جزر عنه البحر فلا تأكل وما ألقى فكل وما وجدته ميتاً طافياً فلا تأكله) وقد روى بن أبى ذيب عن أبى الزبير عن جابر عن النبى ﷺ مثله وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا موسى

ابن زكريا قال حدثنا سهل بن عثمان قال حدثنا حفص عن يحيى بن أبي أنيسة عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ (إذا وجدتموه حياً فكلوه وما ألقى البحر حياً فمات فكلوه وما وجدتموه ميتاً طافياً فلا تأكلوه) وحدثنا ابن قانع قال حدثنا عبد الله بن موسى بن أبي عثمان الدهقان قال حدثنا الحسين بن يزيد الطحان حدثنا حفص ابن غياث عن ابن أبي ذيب عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ (ما صدتموه وهو حي فمات فكلوه وما ألقى البحر ميتاً طافياً فلا تأكلوه) فإن قيل قد روى هذا الحديث سفيان الثوري وأيوب وحماد عن أبي الزبير موقوفاً على جابر ه قيل له هذا لا يفسده عندنا لأنه جائز أن يرويه عن النبي ﷺ تارة ثم يرسل عنه فيفتي به وفتياه بما رواه عن النبي ﷺ غير مفسد له بل يؤكده على أن إسماعيل بن أمية فيما يرويه عن أبي الزبير ليس بدون من ذكرت وكذلك ابن أبي ذيب فزيادتهما في الرفع مقبولة على هؤلاء فإن قيل قد روى عن النبي ﷺ (أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد) وذلك عموم في جميعه قيل له يخصه ما ذكرنا ورويناه في النهي عن الطافي ويلزم مخالفنا على أصله في ترتيب الأخبار أن يبني العام على الخاص فيستعملها وأن لا يسقط الخاص بالعام وعلى أن هذا خبر في رفعه اختلاف فرواه مرحوم العطار عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر موقوفاً عليه ورواه يحيى الحماني عن عبد الرحمن بن زيد مرفوعاً فيلزمك فيه مثل ما رمت إلزامنا إياه في خبر الطافي ه فإن احتج بما روى عن النبي ﷺ أنه قال الطهور ماؤه الحل ميتته ولم يخصص الطافي من غيره قيل له نستعملهما جميعاً ونجعلهما كأنهما وردا معاً نستعمل خبر الطافي في النهي ونستعمل خبر الإباحة فيما عدا الطافي ه فإن قيل فإن من أصل أبي حنيفة في الخاص والعام أنه متى اتفق الفقهاء على استعمال أحد الخبرين واختلفوا في استعمال الآخر كان ما اتفق في الاستعمال قاضياً على ما اختلف فيه وقوله ﷺ هو الحل ميتته وأحلت لنا ميتتان متفق على استعمالهما وخبر الطافي مختلف فيه فينبغي أن يقضي عليه بالخبرين الآخرين قيل له إنما يعرف ذلك من مذهبه وقوله فيما لم يعضده نص الكتاب فأما إذا كان عموم الكتاب معاضداً للخبر المختلف في استعماله فإنا لا نعرف قوله فيه وجائز أن يقال إنه لا يعتبر وقوع الخلاف في استعماله بعد أن يعضده عموم الكتاب فيستعمل حينئذ مع العام المتفق على استعماله ويكون ذلك مخصوصاً منه فإن

احتجوا بحديث جابر فى قصة جيش الخبط وإباحة النبي ﷺ أكل الحوت الذى ألقاه البحر فليس ذلك عندنا بطاف وإنما الطافى ما مات حتف أنفه فى الماء من غير سبب حادث ومن الناس من يظن أن كراهة الطافى من أجل بقائه فى الماء حتى طفا عليه فيلزمونا عليه الحيوان المذكى إذا ألقى فى الماء حتى طفا عليه وهذا جهل منهم بمعنى المقالة وموضع الخلاف لأن السمك لو مات ثم طفا على الماء لأكل ولو مات حتف أنفه ولم يطف على الماء لم يؤكل والمعنى فيه عندنا هو موته فى الماء حتف أنفه لا غير وقد روى لنا عبد الباقى حديثاً وقال لنا إنه حديث منكر فذكر أنه حدثه به عبيد بن شريك البزاز قال حدثنا أبو الجاهر قال حدثنا سعيد بن بشير عن إبان بن أبى عياش عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال (كل ما طفا على البحر) وإبان بن عياش ليس هو ممن يثبت ذلك بروايته قال شعبة لأن أزنى سبعين زنية أحب إلى من أن أروى عن إبان بن عياش فإن احتج محتج بقوله تعالى [أحل لكم صيد البحر وطعامه] وأنه عموم فى الطافى وغيره ، قيل له الجواب عنه من وجهين أحدهما أنه مخصوص بماذكرنا من تحريم الميتة والأخبار الواردة فى النهى عن أكل الطافى والثانى أنه روى فى التفسير فى قوله تعالى وطعامه أنه ما ألقاه البحر فمات وصيده ما اصطادوا وهو حى والطافى خارج منهما لأنه ليس مما ألقاه البحر ولا مما صيد إذ غير جائز أن يقال اصطاد سمكا ميتا كما لا يقال اصطاد ميتا فالآية لم تنتظم الطافى ولم تتناوله والله أعلم .

باب أكل الجراد

قال أصحابنا والشافعى رضى الله عنهم لا بأس بأكل الجراد كله ما أخذته وما وجدته ميتا وروى ابن وهب عن مالك أنه إذا أخذه حيا ثم قطع رأسه وشواه أكل وما أخذ حيا فغفل عنه حتى مات لم يؤكل وإنما هو بمنزلة مالو وجده ميتا قبل أن يصطاده فلا يؤكل وهو قول الزهرى وربيعة وقال مالك وما قتله مجوسى لم يؤكل وقال الليث بن سعد أكره أكل الجراد ميتاً فأما الذى أخذته حياً فلا بأس به ، قال أبو بكر قول النبي ﷺ فى حديث ابن عمر (أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد) يوجب إباحته جميعه مما وجد ميتاً ومما قتله آخذه وقد استعمل الناس جميعهم هذا الخبر فى إباحة أكل الجراد فوجب استعماله على عمومه من غير شرط لقتل آخذه إذ لم يشترطه النبي ﷺ حدثنا عبد الباقى قال حدثنا

الحسن بن المثنى قال حدثنا مسلم بن إبراهيم قال حدثنا زكريا بن يحيى بن عمارة الأنصارى قال حدثنا فائد أبو العوام عن أبى عثمان الهندى عن سلمان أن النبى ﷺ سئل عن الجراد قال أكثر جنود الله لا آكله ولا أحرمه وما لم يحرمه النبى ﷺ فهو مباح وتركه أكله لا يوجب حظره إذ جائز ترك أكل المباح وغير جائز نفى التحريم عما هو محرم ولم يفرق بين ما مات وبين ما قتله آخذه وقال عطاء عن جابر غزونا مع رسول الله ﷺ فأصبنا جراداً فأكلناه وقال عبد الله بن أبى أوفى غزوت مع رسول الله ﷺ سبع غزوات نأكل الجراد ولا نأكل غيره • قال أبو بكر ولم يفرق بين ميته وبين مقتوله حدثنا عبد الباقى قال حدثنا موسى بن زكريا التسترى قال حدثنا أبو الخطاب قال حدثنا أبو عتاب حدثنا النعمان عن عبيدة عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة أنها كانت تأكل الجراد وتقول كان رسول الله ﷺ يأكله • قال أبو بكر فهذه الآثار الواردة فى الجراد لم يفرق فى شىء منها بين ميته وبين مقتوله • فإن قيل ظاهر قوله تعالى [حرمت عليكم الميتة] يقتضى حظر جميعها فلا يخص منها إلا ما أجمعوا عليه وهو ما يقتله آخذه وما عداه فهو محمول على ظاهر الآية فى إيجاب تحريمه • قيل له تخصه الأخبار الواردة فى إباحته وهى مستعملة عند الجميع فى تخصيص الآية ولم تفرق هـذه الأخبار بين شىء منها فلم يجز تخصيص شىء منها ولا الإعتراض عليها بالآية لاتفاق الجميع على أنها قاضية على الآية مخصصة لها وليس الجراد عندنا مثل السمك فى حظرنا للطافى منه دون غيره لأن الأخبار الواردة فى تخصيص السمك بالإباحة من جملة الميتة بإزائها أخبار أخر فى حظر الطافى منه فاستعملناها جميعاً وقضينا بالخاص منها على العام مع معاضدة الآية لأخبار الحظر وأيضاً فإنه لما وافقنا مالك ومن تابعه على إباحة المقتول منه دل ذلك على أنه لا فرق بينه وبين الميت من غير قتل وذلك لأن القتل ليس بذكاة فى حقه لأن الذكاة فى الأصل على وجهين وهى فيما له دم سائل أحدهما قطع الحلقوم والأوداج فى حال إمكانه والآخر إسالة دمه عند تعذر الذبح ألا ترى أن الصيد لا يكون مذكى بإصابته إلا أن يجرحه ويسفح دمه فلما لم يكن للجراد دم سائل كان قتله وموته حتف أنفه سواء كما كان قتل ما له دم سائل من غير سفح دمه وموته حتف أنفه سواء فى كونه غير مذكى فكذلك واجب أن يستوى حكم قتل الجراد وموته حتف أنفه إذ ليس هو مما يسفح دمه • فإن قيل قد فرقت بين السمك

الطافى وما قتله آخذه أو مات بسبب حادث فما أنكرت من فرقنا بين ما مات من الجراد وما قتل منه قيل له الجواب عن هذا من وجهين أحدهما أن هذا هو القياس فى السمك لما لم يحتج فى صحة ذكاته إلى سفح الدم إلا أنا تركنا القياس للآثار التى ذكرنا ومن أصلنا تخصيص القياس بالآثار وليس معك الأثر فى تخصيص بعض الجراد بالإباحة دون بعض فوجب استعمال أخبار الإباحة فى الكل والوجه الآخر أن السمك له دم سائل فكان له ذكاة من جهة القتل ولم يحتج إلى سفح دمه فى شرط الذكاة لأن دمه طاهر وهو يؤكل بدمه فلذلك شرط فيه موته بسبب حادث يقوم له مقام الذكاة فى سائر ماله دم سائل وهذا المعنى غير موجود فى الجراد فلذلك اختلفا وقد روى عن ابن عمر أنه قال الجراد كله ذكى وعن عمر وصهيب والمقداد إباحة أكل الجراد ولم يفرقوا بين شيء منه والله أعلم .

باب ذكاة الجنين

قال أبو بكر اختلف أهل العلم فى جنين الناقة والبقرة وغيرهما إذا خرج ميتاً بعد ذبح الأم فقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يؤكل إلا أن يخرج حياً فيذبح وهو قول حماد وقال أبو يوسف ومحمد والشافعى رحمة الله عليهم يؤكل أشعر أو لم يشعر وهو قول الثورى وقد روى عن على وابن عمر قالا ذكاة الجنين ذكاة أمه وقال مالك إن تم خلقه ونبت شعره أكل وإلا فلا وهو قول سعيد بن المسيب وقال الأوزاعى إذا تم خلقه فذكاة أمه ذكاته قال الله تعالى [حرمت عليكم الميتة والدم] وقال فى آخرها [إلا ما ذكيتم] وقال [إنما حرم عليكم الميتة] فحرم الله الميتة مطلقاً واستثنى المذكى منها وبين النبى ﷺ الذكاة فى المقدور على ذكاته فى النحر واللبة وفى غير مقدور على ذكاته بسفح دمه بقوله ﷺ انهر الدم بما شئت وقوله فى المعراض إذا خزق فكل وإذا لم يخزق فلا تأكل فلما كانت الذكاة منقسمة إلى هذين الوجهين وحكم الله بتحريم الميتة حكماً عاماً واستثنى منه المذكى بالصفة التى ذكرنا على لسان نبيه ولم تكن هذه الصفة موجودة فى الجنين كان محرماً بظاهر الآية ، واحتج من أباح ذلك بأخبار رويت من طرق منها عن أبى سعيد الخدرى وأبى الدرداء وأبى أمامة وكعب بن مالك وابن عمر وأبى أيوب وأبى هريرة أن النبى ﷺ قال ذكاة الجنين ذكاة أمه وهذه الأخبار كلها واهية السند عند أهل النقل كرهت الإطالة بذكر أسانيدها وبيان ضعفها واضطرابها إذ ليس فى شيء منها دلالة على موضع الخلاف

وذلك لأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه يحتمل أن يريد به أن ذكاة أمه ذكاة له ويحتمل أن يريد به إيجاب تذكيته كما تذكى أمه وأنه لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى [وجنة عرضها السموات والأرض] معناه كعرض السموات والأرض وكقول القائل قولى قولك ومذهبي مذهبك والمعنى قولى كقولك ومذهبي كمذهبك . قال الشاعر :

فعيناك عيناها وجيدك جيدها   سوى أن عظم الساق منك دقيق

ومعناه فعيناك كعينيها وجيدك كجيدها وإذا احتمل اللفظ لما وصفنا ولم يجز أن يكون المعنيان جميعاً مرادين بالخبر لتنافيهما إذ كان فى أحد المعنيين إيجاب تذكيته فإنه لا يؤكل غير مذكى فى نفسه والآخر يبيح أكله بذكاة أمه إذ غير معتبر ذكاته فى نفسه لم يجز لنا أن نخصص الآية به ووجب أن يقول محمولا على موافقة الآية إذ غير جائز تخصيص الآية بخبر الواحد وإهى السند محتمل لموافقتها ويدل على أن مراده إيجاب تذكيته كما تذكى الأم اتفاق الجميع على أنه إذا خرج حياً وجب تذكيته ولم يجز الاقتصار على تذكية الأم فكان ذلك مراداً بالخبر فلم يجز أن يريد به مع ذلك أن ذكاة أمه ذكاة له لتنافيهما وتضادهما إذ كان فى أحد المعنيين إيجاب تذكيته وفى الآخر نفيه فإن قال قائل ما أنكرت أن تريد المعنيين فى حالين بأن يجب ذكاته إذا خرج حياً ويقتصر على ذكاة أمه إذا خرج ميتاً قيل له ليس ذكر الحالين موجوداً فى الخبر وهو لفظ واحد ولا يجوز أن يريد به الأمرين جميعاً لأن فى إرادة أحد المعنيين إثبات زيادة حرف وليس فى الآخر إثبات زيادة حرف وليس فى الجائز أن يكون لفظ واحد فيه حرف وغير حرف فلذلك بطل قول من يقول بإرادتهما فإن قيل إذا كان إرادة أحد المعنيين توجب زيادة حرف وهو الكاف وليس فى الآخر زيادة فحمله على المعنى الذى لا يفتقر إلى زيادة أولى لأن حذف الحرف يوجب أن يكون اللفظ مجازاً وإذا لم يكن فيه حذف شيء فهو حقيقة وحمل اللفظ على الحقيقة أولى من حمله على المجاز قيل له كون الحرف محذوفاً أو غير محذوف لا يزيل عنه الاحتمال لأنه وإن كان مجازاً فهو مفهوم اللفظ محتمل له ولا فرق بين الحقيقة والمجاز فيما هو من مقتضى اللفظ فلم يجز من أجل ذلك تخصيص الآية فإن قال قائل ليس فى اللفظ احتمال كونه غير مذكى بذكاة الأم لأنه لا يسمى جنيناً إلا فى حال كونه فى بطن أمه ومتى باينها لا يسمى جنيناً والنبى ﷺ إنما أثبت له الذكاة فى حال اتصاله بالأم وذلك يوجب أن يكون مذكى

بتلك الحال في ذكاتها قيل له الجواب عن هذا من وجهين أحدهما أنه جائز أن يسمى بعد الانفصال جنيناً لقرب عهده من الاجتنان في بطن أمه ولا يمتنع أحد من إطلاق القول بأن الجنين لو خرج حياً ذكي كما تذكى الأم فيطلق عليه اسم الجنين بعد الذكاة والانفصال وقال حمل بن مالك كنت بين جاريتين لي فضربت إحداهما الأخرى بعمود فسطاط فألقت جنيناً ميتاً فقضى النبي ﷺ بغرة عبد أو أمة فسماه جنيناً بعد الإلقاء وإذا كان ذلك كذلك جاز أن يكون مراد النبي ﷺ ذكاة الجنين ذكاة أمه أنه يذكى كما تذكى أمه إذا ألقته حياً والوجه الآخر أنه لو كان مراده كونه مذكى وهو جنين لوجب أن يكون مذكى بذكاة الأم وإن خرج حياً وأن موته بعد خروجه لا يكسبه حكم الميتات كموته في بطن أمه فلما اتفق الجميع على أن خروجه حياً يمنع أن يكون ذكاة الأم ذكاة له ثبت أنه لم يرد إثبات ذكاة الأم له في حال اتصاله بالأم فإن قال قائل إنما أراد إثبات الحكم بحال خروجه ميتاً قيل له هذه دعواك لم يذكرها النبي ﷺ فإن جاز أن تشترط فيه موته في حال كونه جنيناً وإن لم يذكره النبي ﷺ جاز لنا أن نشترط إيجاب ذكاته خرج حياً أو ميتاً فمتى لم يوجد له ذكاة في نفسه لم يجز أكله وعلى أنا متى شرطنا إيجاب ذكاته في نفسه غير معتبر بأمه استعملنا الخبر على عمومه فجعلنا إباحة الأكل معلقة بوجود الذكاة فيه في حال كونه جنيناً وبعد خروجه وحمل الخبر على ذلك أولى من الاقتصار به على ما ذكرت وإثبات ضمير فيه لا ذكر له في الخبر ولا دلالة عليه فإن قال قائل حمل الخبر على ما ذكرت في إيجاب ذكاته إذا خرج يسقط فائدته لأن ذلك معلوم قبل وروده قيل له ليس كذلك من قبل أنه أفاد أنه إن خرج حياً فقد وجبت ذكاته سواء مات في حال لم يقدر على ذكاته أو بقي وبطل بذلك قول من يقول أنه إن مات في وقت لا يقدر على ذكاته كان مذكى بذكاة الأم ومن جهة أخرى أنه حكم بإيجاب ذكاته وأنه إن خرج ميتاً لم يؤكل إذ هو غير مذكى فإن خرج حياً ذكي فأفاد أنه ميتة لا تؤكل وبطل به قول من يقول أنه لا يحتاج إلى ذكاة إذا خرج ميتاً فإن احتج محتج بما ذكره زكريا بن يحيى الساجي عن بندار وإبراهيم بن محمد التيمي قالا حدثنا يحيى بن سعيد قالا حدثنا مجالد عن أبي الوداك عن أبي سعيد أن النبي ﷺ سئل عن الجنين يخرج ميتاً فقال إن شئتم فكلوه فإن ذكاته ذكاة أمه ـ قيل له قد روى هذا الحديث جماعة من الثقات عن يحيى بن سعيد ولم يذكروا فيه أنه خرج ميتاً ورواه جماعة عن مجالد منهم هشيم وأبو

أسامة وعيسى بن يونس ولم يذكروا فيه أنه خرج ميتاً وإنما قالوا سئل النبي ﷺ عن الجنين يكون في بطن الجزور أو البقرة أو الشاة فقال كلوه فإن ذكاته ذكاة أمه ورواه أيضاً ابن أبي ليلى عن عطية عن أبي سعيد عن النبي ﷺ وكذلك قال كل من يروي ذلك عن النبي ﷺ ممن قدمنا ذكره لم يذكروا احد منهم أنه خرج ميتاً ولم تجيء هذه اللفظة إلا في رواية الساجي ويشبه أن تكون هذه الزيادة من عنده فإنه غير مأمون * فإن احتج بما روى عن ابن عباس في قوله تعالى [أحلت لكم بهيمة الأنعام] أنها الأجنة * قيل له أنه قد روى عن ابن عباس أنها جميع الأنعام وأن قوله تعالى [إلا مايتلى عليكم] الخنزير وروى عن الحسن أن بهيمة الأنعام الشاة والبعير والبقر والأولى أن تكون على جميع الأنعام ولا تكون مقصورة على الجنين دون غيره لأنه تخصيص بلا دلالة وأيضاً فإن كان المراد الأجنة فهي على إباحتها بالذكاة كسائر الأنعام هي مباحة بشرط ذكاتها وكالجنين إذا خرج حياً هو مباح بشرط الذكاة وأيضاً فإن قوله تعالى [أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا مايتلى عليكم] إذا كان المراد مايتلى عليكم في المستقبل مما هو محرم في الحال فهو مجمل لا يصح الاحتجاج به لأنه يكون بمنزلة مالو قال بعض الأنعام مباح وبعضه محظور ولم يبينه فلا يصح اعتبار عموم شيء منه * فإن قال قائل لما كان حكم الجنين حكم أمه فيمن ضرب بطن امرأة فماتت وألقت جنيناً ميتاً ولم ينفرد بحكم نفسه كان كذلك حكمه في الذكاة إذا مات في بطن أمه بموتها ولو خرج الولد حياً ثم مات انفرد بحكم نفسه دون أمه في إيجاب الغرة فيه فكذلك جنين الحيوان إذا مات بموت أمه وخرج ميتاً أكل وإذا خرج حياً لم يؤكل حتى يذكى * قيل له هذا قياس فاسد لأنه قياس حكم على حكم غيره وإنما القياس الصحيح الجمع بين المسئلتين في حكم واحد بعلة توجب رد إحداهما إلى الأخرى فأما في قياس مسئلة على مسئلة في حكمين مختلفين فإن ذلك ليس بقياس وقد علمنا أن المسئلة التي استشهدت بها إنما حكمها ضمان الجنين في حال انفصاله منها حياً بعد موتها ومسئلتنا إنما هي في إثبات ذكاة الأم له في حال ومنعه في حال أخرى فكيف يصح رد هذه إلى تلك ومع ذلك فلو ضرب بطن شاة أو غيرها فألقت جنيناً ميتاً لم يجب للجنين أرش ولا قيمة على الضارب وإنما يجب فيه نقصان الأم إن حدث بها نقصان وإذا لم يكن لجنين البهائم بعد الانفصال حكم في حياة الأم وثبت ذلك لجنين

المرأة فكيف يجوز قياس البهيمة على الإنسان وقد اختلف حكمهما فى نفس ماذكرت .
فإن قيل لما كان الجنين فى حال اتصاله بالأم فى حكم عضو من أعضائها كان بمنزلة العضو منها إذا ذكيت الأم فيحل بذكاتها . قيل له غير جائز أن يكون بمنزلة عضو منها لجواز خروجه حياً تارة فى حياة الأم وتارة بعد موتها والعضو لا يجوز أن يثبت له حكم الحياة بعد انفصاله منها فثبت أنه غير تابع لها فى حال حياتها ولا بعد موتها فإن قيل الواجب أن يتبع الجنين الأم فى الذكاة كما يتبع الولد الأم فى العتاق والإستيلاد والكتابة ونحوها .
قيل له هذا غلط من الوجه الذى قدمنا فى امتناع قياس حكم على حكم آخر ومن جهة أخرى أنه غير جائز إذا أعتقت الأمة أن ينفصل الولد منها غير حر وهو تابع للأم فى الأحكام التى ذكرت وجائز أن يذكى الأم ويخرج الولد حياً فلا يكون ذكاة الأم ذكاة له فعلمنا أنه لا يتبع الأم فى الذكاة إذ لو تبعها فى ذلك لما جاز أن ينفرد بعد ذكاة الأم بذكاة نفسه . وأما مالك فإنه ذهب فيه إلى ماروى فى حديث سليمان أبى عمران عن ابن البراء عن أبيه أن رسول الله ﷺ قضى فى أجنة الأنعام أن ذكاتها ذكاة أمها إذا أشعرت وروى الزهرى عن ابن كعب بن مالك قال كان أصحاب رسول الله ﷺ يقولون إذا أشعر الجنين فإن ذكاته ذكاة أمه وروى عن على وابن عمر من قولهما مثل ذلك . فيقال له إذا ذكر الإشعار فى هذا الخبر وأبهم فى غيره من الأخبار التى هى أصح منه وهو خبر جابر وأبى سعيد وأبى الدرداء وأبى أمامة ولم يشترط فيها الإشعار فهلا سويت بينهما إذ لم تنف هذه الأخبار ما أوجبه خبر الإشعار إذ هما جميعاً يرجعان حكماً واحداً وإنما فى أحدهما تخصيص ذلك الحكم من غير نفى لغيره وفى الآخر إبهامه وعمومه ولما اتفقنا جميعاً على أنه إذا لم يشعر لم تعتبر فيه ذكاة الأم واعتبرت ذكاة نفسه وهو فى هذه الحالة أقرب أن يكون بمنزلة أعضائها منه بعد مباينته لها وجب أن يكون ذلك حكمه إذا أشعر ويكون معنى قوله ذكاته ذكاة أمه على أنه يذكى كما تذكى أمه . ويقال لأصحاب الشافعى إذا كان قوله ذكاته ذكاة أمه إذا أشعر ينفى ذكاته بأمه إذا لم يشعر فهلا خصصت به الأخبار المبهمة إذ كان عندكم أن هذا الضرب من الدليل يخص به العموم بل هو أولى منه . ومما يحتج به على الشافعى أيضاً فى ذلك قوله ﷺ (أحلت لنا ميتتان ودمان) ودلالة هذا الخبر يقتضى عنده تحريم سائر الميتات سواهما فيلزمه أن يحمل معنى قوله ذكاة الجنين

ذكاة أمه على موافقة دلالة هذا الخبر.

باب جلود الميتة إذا دبغت

قوله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة والدم] وقوله تعالى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما] يقتضى تحريم الميتة بجميع أجزائها وجلدها من أجزائها لأنه قد حله الموت بدلا من الحياة التي كانت فيه إلا أن قوله [على طاعم يطعمه] قد دل على الاقتصار بالتحريم على ما يتأتى فيه الأكل وقد بين النبي ﷺ هذا المعنى فى جلد الميتة بعد الدباغ بقوله إنما حرم أكلها وإنما حرم لحمها ه وقد اختلف الفقهاء فى حكم جلد الميتة بعد الدباغ فقال أبو حنيفة وأصحابه والحسن بن صالح وسفيان الثورى وعبد الله بن الحسن العنبرى والأوزاعى والشافعى يجوز بيعه بعد الدباغ والانتفاع به قال الشافعى إلا جلد الكلب والخنزير وأصحابنا لم يفرقوا بين جلد الكلب وغيره وجعلوه طاهراً بالدباغ إلا جلد الخنزير خاصة وقال مالك ينتفع بجلود الميتة فى الجلوس عليها ويغربل عليها ولا تباع ولا يصلى عليها وقال الليث بن سعد لا بأس ببيع جلود الميتة قبل الدباغ إذا بينت أنها ميتة ، والحجة لمن طهرها وجعلها مذكاة ماورد عن النبي ﷺ من الآثار المتواترة من الوجوه المختلفة بألفاظ مختلفة كلها يوجب طهارتها والحكم بذكاتها فمنها حديث ابن عباس قال (أيما إهاب دبغ فقد طهر) وحديث الحسن عن الجون بن قتادة عن سلمة بن المحبق أن النبي ﷺ أتى فى غزوة تبوك على بيت بفنائه قربة معلقة فاستسقى فقيل إنها ميتة فقال (ذكاة الأديم دباغه) وروى سعيد بن المسيب عن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ قال (دباغ جلود الميتة طهورها) وسماك عن عكرمة عن سودة بنت زمعة قالت كانت لنا شاة فماتت فطرحناها فجاء النبي ﷺ فقال ما فعلت شاتكم فقلنا رميناها فتلا قوله تعالى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه] الآية أفلا استمتعتم بإهابها فبعثنا إليها فسلخناها ودبغنا جلدها وجعلناه سقاء وشربنا فيه حتى صار شناً وقالت أم سلمة مر النبي ﷺ بشاة ميمونة فقال (ما على أهل هذه لو انتفعوا بإهابها) والزهرى عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن ميمونة قالت مر النبي ﷺ بشاة لهم ميتة فقال (ألا دبغوا إهابها فانتفعوا به) فقالوا يا رسول الله إنها ميتة فقال (إنما حرم من الميتة أكلها) فى غير ذلك من الأخبار كلها يوجب طهارة جلد الميتة

بعد الدباغ كرهت الإطالة بذكرها ء وهذه الأخبار كلها متواترة موجبة للعلم والعمل قاضية على الآية من وجهين أحدهما ورودها من الجهات المختلفة التي يمنع من مثلها التواطؤ والاتفاق على الوهم والغلط والثاني جهة تلقي الفقهاء إياها بالقبول واستعمالهم لها فثبت بذلك أنها مستعملة مع آية تحريم الميتة وأن المراد بالآية تحريمها قبل الدباغ وما قدمنا من دلالة قوله على طاعم يطعمه أن المراد بالآية فيما يتأتى فيه الأكل والجلد بعد الدباغ خارج عن حد الأكل فلم يتناوله التحريم ومع ذلك فإن هذه الأخبار لا محالة بعد تحريم الميتة لولا ذلك لما رموا بالشاة الميتة ولما قالوا أنها ميتة ولم يكن النبي ﷺ ليقول (إنما حرم أكلها) فدل ذلك على أن تحريم الميتة مقدم على هذه الأخبار وأن هذه الأخبار مبينة أن الجلد بعد الدباغ غير مراد بالآية ء ولما وافقنا مالك على جواز الانتفاع به بعد الدباغ فقد استعمل الأخبار الواردة في طهارتها ولا فرق في شيء منها بين افتراشها والصلاة عليها وبين أن تباع أو يصلى عليها بل في سائر الأخبار أن دبغها ذكاتها ودباغها طهورها وإذا كانت مذكاة لم يختلف حكم الصلاة عليها وبيعها وحكم افتراشها والجلوس عليها كسائر جلود الحيوان المذكاة ألا ترى أنها قبل الدباغ باقية على حكم التحريم في امتناع جواز الانتفاع بها من سائر الوجوه كالانتفاع بلحومها فلما اتفقنا على خروجها عن حكم الميتة بعد الدباغ فيما وصفنا ثبت أنها مذكاة طاهرة بمنزلة ذكاة الأصل ويدل على ذلك أيضاً أن التحريم متعلق بكونها مأكولة وإذا خرج عن حد الأكل صار بمنزلة الثوب والخشب ونحو ذلك ويدل على ذلك أيضاً موافقة مالك إيانا على جواز الانتفاع بشعر الميتة وصوفها لامتناع أكله وذلك موجود في الجلد بعد الدباغ فوجب أن يكون حكمه حكمها ء فإن قيل إنما جاز ذلك في الشعر والصوف لأنه يؤخذ منه في حال الحياة ء قيل له ليس يمتنع أن يكون ما ذكرنا علة الإباحة وكذلك ما ذكرت فيكون للإباحة علتان إحداهما أنه لا يتأتى فيه الأكل والأخرى أنه يؤخذ منه في حال الحياة فيجوز الانتفاع به لأن موجبهما حكم واحد ومتى عللناه بما وصفناه وجب قياس الجلد عليه وإذا عللته بما وصفت كان مقصور الحكم على المعلول ء وقد روى الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عبد الله ابن عكيم قال قرىء علينا كتاب رسول الله ﷺ أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب فاحتج بذلك من حظر جلد الميتة بعد الدباغ وغير جائز معارضة الأخبار الواردة في الإباحة

بهذا الخبر من وجوه أحدها أن الأخبار التي قدمناها في حيز التواتر الموجب للعلم وحديث عبد الله بن عكيم ورد من طريق الآحاد وقد روى عاصم بن علي عن قيس بن الربيع عن حبيب بن أبي ثابت عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عبد الله بن عكيم قال كتب إلينا عمر ابن الخطاب أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب فذكر في هذا الحديث أن عمر كتب إليهم بذلك فلا يجوز معارضة الأخبار التي قدمنا بمثله ومن جهة أخرى أنهما لو تساويا في النقل لكان خبر الإباحة أولى لاستعمال الناس له وتلقيهم إياه بالقبول ووجه آخر وهو أن خبر عبد الله بن عكيم لو انفرد عن معارضة الأخبار التي قدمنا لم يكن فيه ما يوجب تحريم الجلد بعد الدباغ لأنه قال لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب وهو إنما يسمى إهابا قبل الدباغ والمدبوغ لا يسمى إهابا وإنما يسمى أديما فليس إذاً في هذا الخبر ما يوجب تحريمه بعد الدباغ . وأما قول الليث بن سعد في إباحة بيع جلد الميتة قبل الدباغ فقول خارج عن اتفاق الفقهاء لم يتابعه عليه أحد ومع ذلك هو مخالف لقوله ﷺ (لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب) لأنه قبل الدباغ يسمى إهاباً والبيع من وجوه الانتفاع فوجب أن يكون محظوراً بقوله (لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب) قال أبو بكر فإن قال قائل قوله ﷺ (إنما حرم من الميتة أكلها) يدل على أن التحريم مقصور على الأكل دون البيع . قيل له فينبغي أن تجيز بيع لحمها بقوله إنما حرم أكلها فإذا لم يجز بيع اللحم مع قوله إنما حرم أكلها كذلك حكم الجلد قبل الدباغ فإن قال قائل منعت بيع اللحم بقوله إنما حرم أكلها قيل له وأمنع بيع الجلد بقوله [حرمت عليكم الميتة] لأنه لم يفرق بين الجلد واللحم وإنما خص من جملته المدبوغ منه دون غيره وأيضاً فروى عن النبي ﷺ أنه قال (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها) وإذا كان الجلد محرم الأكل قبل الدباغ كتحريم اللحم وجب أن لا يجوز بيعه كبيع اللحم نفسه وكبيع سائر المحرمات لأعيانها كالخمر والدم ونحوهما . وأما جلد الكلب فيلحقه الدباغ ويطهر إذا كان ميتة لقوله ﷺ (أيما إهاب دبغ فقد طهر) وقال (دباغ الأديم ذكاته) ولم يفرق بين الكلب وغيره ولأنه تلحقه الذكاة عندنا لو ذبح لكان طاهراً . فإن قيل إذا كان نجساً في حال الحياة كيف يطهر بالدباغ . قيل له كما يكون جلد الميتة نجسا ويطهره الدباغ لأن الدباغ ذكاته كالذبح وأما الخنزير فلا تلحقه الذكاة لأنه محرم العين بمنزلة الخمر والدم

فلا تعمل فيه الذكاة ألا ترى أنه لا يجوز الانتفاع به فى حال الحياة والكلب يجوز الانتفاع به فى حال الحياة فليس هو محرم العين والله أعلم .

باب تحريم الانتفاع بدهن الميتة

قال الله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير] وقال [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة] وهذان الظاهران يحظران دهن الميتة كما أوجبا حظر لحمها وسائر أجزائها وقد روى محمد بن إسحاق عن عطاء عن جابر قال لما قدم رسول الله ﷺ مكة أتاه أصحاب الصليب الذين يجمعون الأوداك فقالوا يا رسول الله إنا نجمع هذه الأوداك وهى من الميتة وعكرها وإنما هى للأدم والسفن فقال رسول الله ﷺ (قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها) فنهاهم عن ذلك فأخبر النبى ﷺ أن تحريم الله تعالى إياها على الإطلاق قد أوجب تحريم بيعها كما أوجب تحريم أكلها وقد ذكر عن ابن جريج عن عطاء أنه يدهن بشحوم الميتة ظهور السفن وهو قول شاذ وقد ورد الأثر بتحريمه واقتضى ظاهر الآية حظره .

باب الفارة تموت فى السمن

قال الله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة] وقوله تعالى [حرمت عليكم الميتة] لم يقتض تحريم ما ماتت فيه من المائعات وإنما اقتضى تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلم ينتظمه لفظ التحريم ولكنه محرم الأكل بسنة النبى ﷺ وهو ما روى الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة قال سئل النبى ﷺ عن الفارة تقع فى السمن فقال ﷺ إن كان جامداً فألقوها وما حولها وإن كان مائعاً فلا تقربوه وروى أبو سعيد الخدرى عن النبى ﷺ مثله وروى الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن ميمونة أن فارة وقعت فى سمن فماتت فقال النبى ﷺ ألقوها وما حولها ثم كلوه وروى عبد الجبار ابن عمر عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن ابن عمر أنه أخبره أنه كان عند رسول الله ﷺ حيث سأله رجل عن فارة وقعت فى ودك لهم فقال أجامد هو قال نعم قال اطرحوها واطرحوا ما حولها وكلوا ودككم قالوا يا رسول الله إنه مائع قال فانتفعوا به ولا تأكلوه فأطلق النبى ﷺ جواز الانتفاع به من غير جهة الأكل وهذا يقتضى جواز

بيعه لأنه ضرب من ضروب الانتفاع ولم يخص النبي ﷺ شيئاً منه وروى عن ابن عمر وأبي سعيد الخدري وأبي موسى الأشعري والحسن في آخرين من السلف جواز الانتفاع به من غير جهة الأكل قال أبو موسى بيعوه ولا تطعموه ولا نعلم أحداً من الفقهاء منع الانتفاع به من جهة الاستصباح ودبغ الجلود ونحوه ويجوز بيعه عند أصحابنا أيضاً ويبين عيبه وحكى عن الشافعي أن بيعه لا يجوز ويجوز الاستصباح به وقد روى في حديث ابن عمر عن النبي ﷺ إطلاق الانتفاع من غير تخصيص منه لوجه دون وجه فدل ذلك على أن المحرم منه الأكل دون غيره وأن بيعه جائز كما يجوز بيع سائر الأشياء التي يجوز الانتفاع بها من نحو الحمار والبغل إذ ليس لهذه الأشياء حق في منع البيع وهو مما يجوز الانتفاع به وهو غير محرم العين . فإن قيل يجوز الانتفاع بأم الولد والمدبر ولا يجوز بيعهما . قيل له هذا لا يلزم على ما ذكرنا لأنا قيدنا المعنى بأنه لا حق لما جاز الانتفاع به من ذلك في منع بيعه فلم يمنع تحريم أكله جواز بيعه من حيث جاز الانتفاع به من غير جهة الأكل ولا حق له في منع البيع وأما المدبر وأم الولد فإنه قد ثبت لهما حق العتاق وفي جواز بيعهما إبطال لحقهما فلذلك منع بيعهما مع إطلاق سائر وجوه الانتفاع فيهما وليس هذا عندهم بمنزلة ودك الميتة لأنه محرم العين كلحمها ممنوع الانتفاع به من سائر الوجوه وليس ما مات فيه الفأرة من المائعات بمحرم العين وإنما هو محرم الأكل لمجاورته الميتة وسائر وجوه المنافع مطلقة فيه سوى الأكل فكان بيعه بمنزلة بيع الحمار والبغل والكلب ونحوه مما يجوز الانتفاع به ولا يجوز أكله وكذلك الرقيق يجوز بيعهم كسائر منافعهم وقد دل قول النبي ﷺ في أمره بإلقاء الفأرة وما حولها في الجامد منه على معنيين أحدهما أن ما كان نجساً في نفسه فإنه ينجس بالمجاورة لحكمه فيما جاور الفأرة منه بالنجاسة وإن ما ينجس بالمجاورة لا ينجس ما جاوره إذ لم يحكم بنجاسة السمن المجاور للسمن النجس لأنه لو وجب الحكم بذلك لوجب الحكم بتنجيس سائر سمن الإناء بمجاورة كل جزء منه لغيره فهذا أصل قد ثبت بالسنة وكل ذلك يدل على اختلاف مراتب النجاسة في التغليظ والتخفيف وأنها ليست متساوية المنازل فجاز من أجل ذلك أن يعتبر في بعضها أكثر من قدر الدرهم وفي بعضها الكثير الفاحش على حسب قيام دلالة التخفيف والتغليظ والله أعلم بالصواب .

باب القدر يقع فيها الطير فيموت

ذكر أبو جعفر الطحاوي قال سمعت أبا حازم القاضي يحدث عن سويد بن سعيد عن علي بن مسهر قال كنت عند أبي حنيفة رضي الله عنه فأتاه ابن المبارك بهيئة خراساني فسأله عن رجل نصب له قدراً فيها لحم على النار فمر طير فوقع فيها فمات فقال أبو حنيفة لأصحابه ماذا ترون فذكروا له عن ابن عباس أن اللحم يؤكل بعد مايغسل ويهراق المرق فقال أبو حنيفة بهذا نقول ولكن هو عندنا على شريطة فإن كان وقع فيها في حال سكونها فكما في هذه الرواية وإن وقع فيها في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق فقال له ابن المبارك ولم ذلك فقال لأنه إذا سقط فيها في حال غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم وإذا وقع في حال سكونها فمات فإن الميتة وسخت اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذا زرين بالفارسية يعني المذهب وروى ابن المبارك عن عباد بن راشد عن الحسن مثل جواب أبي حنيفة رضي الله عنه وقد ذكر أبو حنيفة رضي الله عنه علة فرقه بين وقوعه في حال الغليان وحال السكون وهو فرق ظاهر وقال ابن وهب عن مالك في الدجاجة تقع في قدر اللحم وهي تطبخ فتموت فيها قال لا أرى أن آكل تلك القدر لأن الميتة قد اختلطت بما كان في القدر وقال الأوزاعي يغسل اللحم ويؤكل وقال الليث ابن سعد لا يؤكل ذلك اللحم حتى يغسل مراراً ويغلي على النار حتى يذهب كل ما كان فيه وقد روى ابن المبارك عن عثمان بن عبد الله الباهلي قال حدثني عكرمة عن ابن عباس في طير وقع في قدر فمات فقال يهراق المرق ويؤكل اللحم ولم يذكر فيه حال الغليان وروى محمد بن ثوبان عن السائب بن خباب أنه كان له قدر على النار فسقطت فيها دجاجة فماتت ونضجت مع اللحم فسألت ابن عباس فقال اطرح الميتة واهرق المرق وكل اللحم فإن كرهته فأرسل إلي منه عضواً أو عضوين وهذا أيضاً لا دلالة فيه على حال الغليان لأنه جائز أن يكون وقعت فيه بعد سكون الغليان والمرق حار فنضجت والله سبحانه أعلم.

باب النفحة الميتة ولبنها

قال أبو حنيفة لبن الميتة وأنفحتها طاهران لا يلحقهما حكم النجاسة وقال أبو يوسف ومحمد والثوري يكره اللبن لأنه في وعاء نجس وكذلك الأنفحة إذا كانت مائعة فإن كانت جامدة فلا بأس وقالوا جميعاً في البيضة إذا كانت من دجاجة ميتة فلا بأس بها وقال مالك

وعبد الله بن الحسن والشافعي لا يحل اللبن في ضروع الميتة وقال الليث بن سعد لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة وقال عبد الله بن الحسن أكره أن أرخص فيها قال أبو بكر اللبن لا يجوز أن يلحقه حكم الموت لأنه لا حياة فيه ويدل عليه أنه يؤخذ منها وهي حية فيؤكل فلو كان مما يلحقه حكم الموت لم يحل إلا بذكاة الأصل كسائر أعضاء الشاة وأيضاً فإن قوله [نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصاً سائغاً للشاربين] عام في سائر الألبان فاقتضى ذلك شيئين أحدهما أن اللبن لا يموت ولا يحرمه موت الشاة والثاني أنه لا ينجس بموت الشاة ولا يكون بمنزلة لبن جعل في وعاء ميت فإن قيل ما الفرق بينه وبين ما لو حلب من شاة حية ثم جعل في وعاء نجس وبين ما إذا كان في ضرع الميتة * قيل الفرق بينهما أن موضع الخلقة لا ينجس ما جاوره مما حدث فيه خلقة والدليل على ذلك اتفاق المسلمين على جواز أكل اللحم بما فيه من العروق مع مجاورة الدم لدواخلها من غير تطهير ولا غسل لذلك فدل ذلك على أن موضع الخلقة لا ينجس بالمجاورة لما خلق فيه ودليل آخر وهو قوله [من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين] وهذا يدل من وجهين على ما ذكرنا أحدهما ما قدمناه آنفاً في صدر المسألة في اقتضائه لبن الحية ولبن الميتة والثاني أخباره بخروجه من بين فرث ودم وهما نجسان مع الحكم بطهارته ولم تكن مجاورته لهما موجبة لتنجيسه لأنه موضع الخلقة كذلك كونه في ضرع ميتة لا يوجب تنجيسه ويدل على ذلك أيضاً ما رواه شريك عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس قال أتى النبي ﷺ في غزوة الطائف بجبنة فجعلوا يقرعونها بالعصا فقال أين يصنع هذا فقالوا بأرض فارس فقال اذكروا اسم الله عليه وكلوا ومعلوم أن ذبائح المجوس ميتة وقد أباح ﷺ أكلها مع العلم بأنها من صنعة أهل فارس وأنهم كانوا إذ ذاك مجوساً ولا ينعقد الجبن إلا بأنفحة فثبت بذلك أن أنفحة الميتة طاهرة وقد روى القاسم بن الحكم عن غالب بن عبد الله عن عطاء بن أبي رباح عن ميمونة زوج النبي ﷺ قالت سألت النبي ﷺ عن الجبن فقال ضعي السكين واذكري اسم الله تعالى وكلي فأباح النبي ﷺ في هذا الحديث أكل الجميع منه ولم يفصل بين ما صنع منه بأنفحة ميتة أو غيرها وقد روي عن علي وعمر وسلمان وعائشة وابن عمر وطلحة بن عبيد الله وأم سلمة والحسن بن علي إباحة أكل الجبن الذي فيه أنفحة الميتة فدل ذلك على أن الأنفحة طاهرة وإن كانت

من ميتة وإذا ثبت بما وصفنا طهارة الأنفحة وإن كانت من ميتة ثبت طهارة لبن الميتة وأنفحتها ووجب أن يكون ذلك حكم البيضة الخارجة من الدجاجة الميتة لأنها تبين منها في حياتها وهي طاهرة يجوز أكلها فكذلك بعد موتها لأنها لو كانت مما يحتاج إلى ذكاة لما أباحها إلا ذكاة الأصل كسائر أعضائها لما كان شرط إباحتها الذكاة لم تحل إلا بذكاة الأصل.

باب شعر الميتة وصوفها والفراء وجلود السباع

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومحمد بن صالح وعبيد الله بن الحسن يجوز الانتفاع بعظام الميتة ولا بأس بشعر الميتة وصوفها ولا يكون ميتة لأنه يؤخذ منها في حال الحياة وقال الليث لا ينتفع بعصب الميتة ولا بعقبها ولا أرى بأسا بالقرن والظلف أن ينتفع به ولا بأس بعظام الميتة ولا الشعر ولا الصوف. حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إسمعيل بن الفضل قال حدثنا سليمان بن عبد الرحمن الدمشقي قال حدثنا يوسف ابن السفر قال حدثنا الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة قال سمعت أم سلمة قالت سمعت النبي ﷺ يقول لا بأس بمسك الميتة إذا دبغ ولا بأس بصوفها وشعرها وقرنها إذا اغتسل بالماء حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إسمعيل بن الفضل قال حدثنا الحسن ابن عمر قال حدثنا عبد الله بن سلمة عن ابن أبي ليلى عن ثابت البناني عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال حدثني أبي أنه كان عند النبي ﷺ فسأله رجل عن الصلاة في الفراء والمساتق قال وفي الدباغ عنكم وروى يحيى الحماني قال حدثنا سيف بن هارون البرجمي عن سليمان التيمي عن أبي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال سئل النبي ﷺ عن الفراء والجبن والسمن فقال إن الحلال الذي أحل الله تعالى في القرآن والحرام الذي حرم الله تعالى في القرآن وما سكت عنه فهو عفو منه قال أبو بكر هذه الأخبار فيها إباحة الشعر والصوف والفراء والجبن من وجهين أحدهما ما ذكرناه في حديث أم سلمة من النص على إباحة الشعر والصوف من الميتة وحديث ابن أبي ليلى في إباحة الفراء والمساتق والآخر ما ذكر في حديث سلمان وفيه دلالة على الإباحة من وجهين أحدهما أنه لو كان محرما لأجابه النبي ﷺ بالتحريم والثاني أن ما لم يذكر بتحريم ولا تحليل فهو مباح بقوله وما سكت عنه فهو عفو وليس في القرآن تحريم الشعر والصوف ونحوهما بل فيه ما يوجب الإباحة وهو قوله [والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع] والدفء ما يتدفأ به من شعرها ووبرها

وصوفها وذلك يقتضي إباحة الجميع من الميتة والحي وقال تعالى [ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين] فعم الجميع بالإباحة من غير فصل بين المذكى منه وبين الميتة ومن حظر هذه الأشياء من الميتة احتج فيه بقوله تعالى [حرمت عليكم الميتة] وذلك يتناولها بجميع أجزائها فإذا كان الصوف والشعر والعظام ونحوها من أجزائها اقتضت الآية تحريم جميعها ، فيقال له إنما المراد بالآية ما يتأتى فيه الأكل والدليل عليه قوله تعالى في الآية الأخرى [قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه] فأخبر أن التحريم مقصور على ما يتأتى فيه الأكل وقال النبي ﷺ (إنما حرم من الميتة لحمها) وفي خبر آخر (إنما حرم أكلها) فأبان النبي ﷺ عن مراد الله تعالى بتحريم الميتة فلما لم يكن الشعر والصوف والعظم ونحوها مما ذكرنا من المأكول لم يتناولها التحريم ومن حيث خصصنا جلد الميتة والمدبوغ بالإباحة للآثار الواردة فيه وجب تخصيص الشعر والصوف وما لا يتأتى فيه الأكل من جملة المحرم بالآثار المروية فيها مما قدمنا ذكره ويدل عليه أيضاً من جهة أخرى وهي أن جلد الميتة لما كان خروجه عن حد الأكل بالدباغ مبيحاً له وجب أن يكون ذلك حكم سائر ما لا يتأتى فيه الأكل منها من الشعر والصوف ونحوهما ويدل عليه أيضاً أن الأخبار الواردة في إباحة الانتفاع بجلود الميتة لم يذكر فيها حلق الشعر والصوف عنها بل فيها الإباحة على الإطلاق فاقتضى ذلك إباحة الانتفاع بها بما عليها من الشعر والصوف ولو كان التحريم ثابتاً في الصوف والشعر لبينه النبي ﷺ لعلمه أن الجلود لا تخلوا من أجزاء الحيوان مما ليس فيه حياة وما لا حياة فيه لا يلحقه حكم الموت ، والدليل على أن الشعر ونحوه لا حياة فيه أن الحيوان لا يتألم بقطعها ولو كانت فيه حياة لتألم بقطعها كما يألم بقطع سائر أعضائه فدل ذلك على أن الشعر والصوف والعظم والقرن والظلف والريش لا حياة فيها فلا يلحقها حكم الموت ووجود النماء فيها لا يوجب لها حياة لأن الشجر والنبات ينميان ولا حياة فيهما ولا يلحقهما حكم الموت فكذلك الشعر والصوف ويدل عليه أيضاً قول النبي ﷺ (ما بان من البهيمة وهي حية فهو ميت) ويبين منها الشعر والصوف ولا يلحقهما حكم الموت فلو كان مما يلحقهما حكم الموت لوجب أن لا يحل إلا بذكاة الأصل كسائر أعضاء الحيوان فدل ذلك على أنه لا يلحقه حكم الموت ولا يحتاج إلى ذكاة ، وقد روي عن الحسن ومحمد بن سيرين وسعيد بن المسيب

وإبراهيم إباحة شعر الميتة وصوفها ، وروى عن عطاء كراهية الميتة وعظام الفيل وعن طاوس كراهة عظام الفيل وروى عن ابن عمر أنه رأى على رجل فروا فقال لو أعلمه ذكيا لسرنى أن يكون لى منه ثوب وذكر أنس أن عمر رأى على رجل قلنسوة ثعلب فنزعها وقال ما يدريك لعله مما لم يذك وقد اختلف فى جلود السباع فكرهها قوم وأباحها أصحابنا ومن قدمنا ذكره من الصحابة والتابعين وقد روى عطاء عن ابن عباس وأبو الزبير عن جابر ومطرف عن عمار إباحة الانتفاع بجلود السباع وعن على بن حسين والحسن وإبراهيم والضحاك وابن سيرين لا بأس بلبس جلود السباع وعن عطاء عن عائشة فى الفراء دباغها ذكاتها ، فإن قال قائل روى قتادة عن أبى المليح عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن جلود السباع وقتادة عن أبى شيخ الهنائى أن معاوية قال لنفر من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم تعلمون أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن سروج النمور أن يركب عليها قالوا نعم وقد تنازع أهل العلم معنى هذين الحديثين فقال قائلون هذا نهى تحريم يقتضى تحريم لبسها على كل حال وقال آخرون هو على وجه الكراهية والتشبه بزى العجم كما روى أبو إسحاق عن هبيرة بن مريم عن على قال نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن خاتم الذهب وعن لبس القسى وعن الثياب الحمر وما روى عن الصحابة فى إباحة لبس جلود السباع والانتفاع بها يدل على أن النهى على وجه الكراهية والتشبه بالعجم وقد تقدم ذكر حديث سلمان وغيره عن النبى صلى الله عليه وسلم فى إباحة لبس الفراء والانتفاع بها وقوله صلى الله عليه وسلم أيما إهاب دبغ فقد طهر وقوله دباغ الأديم ذكاته عام فى جلود السباع وغيرها وهذا يدل على أن النهى عن جلود السباع ليس من جهة النجاسة بل على وجه الكراهة والتشبه بالعجم .

باب تحريم الدم

قال الله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة والدم] وقال [حرمت عليكم الميتة والدم] فلو لم يرد فى تحريمه غير هاتين الآيتين لاقتضى ذلك تحريم سائر الدماء قليلها وكثيرها فلما قال فى آية أخرى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا] دل ذلك على أن المحرم من الدم هو المسفوح دون غيره فإن قال قائل قوله [أو دما مسفوحا] خاص فيما كان منه على هذه الصفة وقوله فى الآيتين الأخريين عام فى سائر الدماء فوجب إجراؤه على عمومه إذ ليس فى الآية ما يخصه قيل

له قوله [أو دماً مسفوحا] جاء فيه نفي لتحريم سائر الدماء إلا ما كان منه بهذا الوصف لأنه قال [قل لا أجد فيما أوحي إلى محرماً على طاعم ـ إلى قوله ـ أو دماً مسفوحا] وإذا كان ذلك على ما وصفنا لم يخل من أن يكون قوله [إنما حرم عليكم الميتة والدم] متأخراً عن قوله [أو دماً مسفوحا] أو أن يكونا نزلا معاً فلما عدمنا تاريخ نزول الآيتين وجب الحكم بنزولهما معاً فلا يثبت حينئذ تحريم الدم إلا معقوداً بهذه الصفة وهو أن يكون مسفوحاً وحدثنا أبو القاسم عبد الله بن محمد بن إسحق المروزي قال حدثنا الحسين بن أبي الربيع الجرجاني أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عكرمة قال لولا هذه الآية [أو دماً مسفوحا] لاتبع المسلمون من العروق ما اتبع اليهود وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة في قوله [أو دماً مسفوحا] قال حرم من الدم ما كان مسفوحا وأما اللحم يخالطه الدم فلا بأس به وروى القاسم بن محمد عن عائشة أنها سئلت عن الدم يكون في اللحم والمذبح قالت إنما نهى الله عن الدم المسفوح ولا خلاف بين الفقهاء في جواز أكل اللحم مع بقاء أجزاء الدم في العروق لأنه غير مسفوح ألا ترى أنه متى صب عليه الماء ظهرت تلك الأجزاء فيه وليس هو بمحرم إذ ليس هو مسفوحا ولما وصفنا قال أصحابنا إن دم البراغيث والبق والذباب ليس بنجس وقالوا أيضاً إن دم السمك ليس بنجس لأنه يؤكل بدمه وقال مالك في دم البراغيث إذا تفاحش غسله ويغسل دم الذباب ودم السمك وقال الشافعي لا يفسد الوضوء إلا أن تقع منه نجاسة من دم أو بول أو غيره فعم الدماء كلها فإن قال قائل قوله [حرمت عليكم الميتة والدم] وقوله [أو دماً مسفوحا] يوجب تحريم دم السمك لأنه مسفوح ، قيل له هذا مخصوص بقوله ﷺ (أحلت لي ميتتان ودمان السمك والجراد) فلما أباح السمك بما فيه من الدم من غير إراقة دمه وقد تلقى المسلمون هذا الخبر بالقبول في إباحة السمك من غير إراقة دمه وجب تخصيص الآية في إباحة دم السمك إذ لو كان محظوراً لما حل دون إراقة دمه كالشاة وسائر الحيوان ذوات الدماء والله أعلم .

باب تحريم الخنزير

قال الله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير] وقال تعالى [حرمت

عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير] وقال تعالى [قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير] فنص في هذه الآيات على تحريم لحم الخنزير والأمة عقلت من تأويله ومعناه مثل ما عقلت من تنزيله واللحم وإن كان مخصوصاً بالذكر فإن المراد جميع أجزائه وإنما خص اللحم بالذكر لأنه أعظم منفعته وما يبتغى منه كما نص على تحريم قتل الصيد على المحرم والمراد حظر جميع أفعاله في الصيد وخص القتل بالذكر لأنه أعظم ما يقصد به الصيد وكقوله تعالى [إذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع] فخص البيع بالنهى لأنه كان أعظم ما يبتغون من منافعهم والمعنى جميع الأمور الشاغلة عن الصلاة وإنما نص على البيع تأكيداً للنهى عن الاشتغال عن الصلاة كذلك خص لحم الخنزير بالنهى تأكيداً لحكم تحريمه وحظراً لسائر أجزائه فدل على أن المراد بذلك جميع أجزائه وإن كان النص خاصاً في لحمه. وقد اختلف الفقهاء في جواز الانتفاع بشعر الخنزير فقال أبو حنيفة ومحمد يجوز الانتفاع به للخرز وقال أبو يوسف أكره الخرز به وروى عنه الإباحة وقال الأوزاعي لا بأس أن يخاط بشعر الخنزير ويجوز للخراز أن يشتريه ولا يبيعه وقال الشافعي لا يجوز الانتفاع بشعر الخنزير. قال أبو بكر لما كان المنصوص عليه في الكتاب من الخنزير لحمه وكان ذلك تأكيداً لحكم تحريمه على ما بينا جاز أن يقال أن التحريم قد يتناول الشعر وغيره وجائز أن يقال أن التحريم منصرف إلى ما كان فيه الحياة منه مما يألم بأخذ منه فأما الشعر فإنه لما لم يكن فيه حياة لم يكن من أجزاء الحي فلم يلحقه حكم التحريم كما بينا في شعر الميتة وأن حكم المذكى والميتة في الشعر سواء إلا أن من أباح الانتفاع به من أصحابنا فذكر أنه إنما أجازه استحساناً وهذا يدل على أن التحريم قد تناول الجميع عندهم بما عليه من الشعر وإنما استحسنوا إجازة الانتفاع به للخرز دون جواز بيعه وشرائه لما شاهدوا المسلمين وأهل العلم يقرون الأساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليهم فصار هذا عندهم إجماعاً من السلف على جواز الانتفاع به وظهور العمل من العامة في شيء مع إقرار السلف إياهم عليه وتركهم النكير عليهم يوجب إباحته عندهم وهذا مثل ما قالوا في إباحة دخول الحمام من غير شرط أجرة معلومة ولا مقدار معلوم لما يستعمله من الماء ولا مقدار مدة لبثه فيه لأن هذا كان ظاهراً مستفيضاً في عهد السلف

من غير منكر به على فاعليه فصار ذلك إجماعا منهم وكذلك قالوا فى الاستصناع أنهم أجازوه لعمل الناس ومرادهم فيه إقرار السلف الكافة على ذلك وتركهم النكير عليهم فى استعماله فصار ذلك أصلا فى جوازه ونظائر ذلك كثيرة واختلف أهل العلم فى خنزير الماء فقال أصحابنا لا يؤكل وقال مالك وابن أبى ليلى والشافعى والأوزاعى لا بأس بأكل كل شىء يكون فى البحر وقال الشافعى لا بأس بخنزير الماء ومنهم من يسميه حمار الماء وقال الليث ابن سعد لا يؤكل إنسان الماء ولا خنزير الماء قال أبو بكر ظاهر قوله [ولحم الخنزير] موجب لحظر جميع ما يكون منه فى البر وفى الماء لشمول الاسم له . فإن قيل إنما ينصرف هذا إلى خنزير البر لأنه الذى يسمى بهذا الاسم على الإطلاق وخنزير الماء لا يطلق عليه الاسم وإنما يسمى به مقيداً واسمه الذى يطلق عليه فى العادة حمار الماء . قيل له لا يخلو خنزير الماء من أن يكون على خلقة خنزير البر وصفته أو على غير ذلك فإن كان على هذه الخلقة فلا فرق بينهما فى إطلاق الاسم عليه من قبل أن كونه فى الماء لا يغير حكمه إذا كان فى معناه وعلى خلقته إلا أن تقوم الدلالة على خصوصه وإن كان على خلقة أخرى غيرها ومن أجلها يسمى حمار الماء فكأنهم إنما أجروا اسم الخنزير على ما ليس بخنزير ومعلوم أن أحداً لم يخطئهم فى التسمية فدل ذلك على أنه خنزير على الحقيقة وأن الاسم يتناوله على الإطلاق وتسميتهم إياه حمار الماء لا يسلبه اسم الخنزير إذ جائز أن يكونوا سموه بذلك ليفرقوا بينه وبين خنزير البر وكذلك كلب الماء وكلب البر سواء لا فرق بينهما إذ كان الاسم يتناول الجميع وإن خالفه فى بعض أوصافه والله أعلم .

باب تحريم ما أهل به لغير الله

قال الله تعالى [إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله] ولا خلاف بين المسلمين أن المراد به الذبيحة إذا أهل بها لغير الله عند الذبح . فمن الناس من زعم أن المراد بذلك ذبائح عبدة الأوثان الذين كانوا يذبحون لأوثانهم كقوله تعالى [وما ذبح على النصب] وأجازوا ذبيحة النصرانى إذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبى وسعيد بن المسيب وقالوا إن الله تعالى قد أباح أكل ذبائحهم مع علمه بأنهم يهلون باسم المسيح على ذبائحهم وهو مذهب الأوزاعى والليث ابن سعد أيضاً وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعى لا تؤكل

ذبائحهم إذا سموا عليها باسم المسيح ؛ وظاهر قوله تعالى [وما أهل به لغير الله] يوجب تحريمها إذا سمى عليها باسم غير الله لأن الإهلال به لغير الله هو إظهار غير اسم الله ولم يفرق فى الآية بين تسمية المسيح وبين تسمية غيره بعد أن يكون الإهلال به لغير الله وقوله فى آية أخرى [وما ذبح على النصب] وعادة العرب فى الذبائح للأوثان غير مانع اعتبار عموم الآية فيما اقتضاه من تحريم ما سمى عليه غير الله تعالى وقد روى عطاء بن السائب عن زاذان وميسرة أن علياً عليه السلام قال إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا وإذا لم تسمعوهم فكلوا فإن الله قد أحل ذبائحهم وهو يعلم مايقولون ؛ وأما ما احتج به القائلون بإباحة ذلك لإباحة الله طعام أهل الكتاب مع علمه بما يقولون فليس فيه دلالة على ماذكروا لأن إباحة طعام أهل الكتاب معقودة بشريطة أن لا يهلوا لغير الله إذ كان الواجب علينا استعمال الآيتين بمجموعهما فكأنه قال [وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم] مالم يهلوا به لغير الله . فإن قال قائل إن النصرانى إذا سمى الله فإنما يريد به المسيح عليه السلام فإذا كان إرادته كذلك ولم تمنع صحة ذبيحته وهو مع ذلك مهل به لغير الله كذلك ينبغى أن يكون حكمه إذا أظهر مايضمره عند ذكر الله تعالى فى إرادته المسيح ؛ قيل له لا يجب ذلك لأن الله تعالى إنما كلفنا حكم الظاهر لأن الإهلال هو إظهار القول فإذا أظهر اسم غير الله لم تحل ذبيحته لقوله [وما أهل به لغير الله] وإذا أظهر اسم الله فغير جائز لنا حمله على اسم المسيح عنده لأن حكم الأسماء أن تكون محمولة على حقائقها ولا تحمل على مالا يقع الاسم عليه عندنا ولا يستحقه ومع ذلك فليس يمتنع أن تكون العبادة علينا فى اعتبار إظهار الاسم دون الضمير ألا ترى أن من أظهر القول بالتوحيد وتصديق الرسول ﷺ كان حكمه حكم المسلمين مع جواز اعتقاده للتشبيه المضاد للتوحيد وكذلك قال ﷺ (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله) وقد أعلمه الله أن فى القوم منافقين يعتقدون غير مايظهرون ولم يجرهم مع ذلك مجرى سائر المشركين بل حكم لهم فيما يعاملون به من أحكام الدنيا بحكم سائر المسلمين على ماظهر من أمورهم دون مابطن من ضمائرهم وكذلك جائز أن تكون صحة ذكاة النصرانى متعلقة بإظهار اسم الله تعالى وأنه متى أظهر اسم المسيح لم تصح ذكاته كسائر المشركين إذا أظهروا على ذبائحهم

آسماء أو ثانهم والله أعلم.

باب ذكر الضرورة المبيحة لأكل الميتة

قال الله تعالى [فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه] وقال في آية أخرى [وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه] وقال [فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم] فقد ذكر الله تعالى الضرورة في هذه الآيات وأطلق الإباحة في بعضها بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة وهو قوله [وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه] فاقتضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة فيها ، واختلف أهل العلم في معنى قوله تعالى [فمن اضطر غير باغ ولا عاد] فقال ابن عباس والحسن ومسروق [غير باغ] في الميتة [ولا عاد] في الأكل وهو قول أصحابنا ومالك بن أنس وأباحوا للبغاة الخارجين على المسلمين أكل الميتة عند الضرورة كما أباحوه لأهل العدل وقال مجاهد وسعيد بن جبير إذا لم يخرج باغياً على إمام المسلمين ولم يكن سفره في معصية فله أن يأكل الميتة إذا اضطر إليها وإن كان سفره في معصية أو كان باغياً على الإمام لم يجز له أن يأكل وهو قول الشافعي . وقوله [إلا ما اضطررتم إليه] يوجب الإباحة للجميع من المطيعين والعصاة وقوله في الآية الأخرى [غير باغ ولا عاد] وقوله [غير متجانف لإثم] لما كان محتملا أن يريد به البغي والعدوان في الأكل واحتمل البغي على الإمام أو غيره لم يجز لنا تخصيص عموم الآية الأخرى بالاحتمال بل الواجب حمله على ما يواطىء معنى العموم من غير تخصيص وأيضاً فقد اتفقوا على أنه لو لم يكن سفره في معصية بل كان سفره لحج أو غزو أو تجارة وكان مع ذلك باغياً على رجل في أخذ ماله أو عادياً في ترك صلاة أو زكاة لم يكن ما هو عليه من البغي والعدوان مانعاً من استباحة الميتة للضرورة ، فثبت بذلك أن قوله [غير باغ ولا عاد] لم يرد به انتفاء البغي والعدوان في سائر الوجوه وليس في الآية ذكر شيء منه مخصوص فيوجب ذلك كون اللفظ مجملا مفتقراً إلى البيان فلا يجوز تخصيص الآية الأولى به لتعذر استعماله على حقيقته وظاهره ومتى حملنا ذلك على البغي والتعدي في الأكل استعملنا اللفظ على عمومه وحقيقته فيما أريد به وورد فيه فكان حمله على ذلك أولى من وجهين أحدهما أنه يكون مستعملا على عمومه والآخر أنا لا نوجب به تخصيص قوله [إلا ما اضطررتم

إليه] وكذلك [غير متجانف لإثم] لايخلو من أن يريد به مجانبة سائر الآثام حتى يكون شرط الإباحة للمضطر أن يكون غير متجانف لإثم أصلا فى الأكل وغيره حتى إن كان مقيما على ترك رد مظلمة درهم أو ترك صلاة أو صوم لم يتب منه لا يحل له الأكل أو أن يكون جائز له الأكل مع كونه مقيما على ضرب من المعاصى بعد أن لا يكون سفره فى معصية ولا خارجا على إمام وقد ثبت عند الجميع أن إقامته على بعض المعاصى لا تمنع استباحته للميتة عند الضرورة فثبت أن ذلك ليس بمراد ثم بعد ذلك يحتاج فى إثبات المأثم الذى يمنع الإستباحة إلى دلالة من غير الآية وهذا يوجب إجمال اللفظ وافتقاره إلى البيان فيؤدى ذلك إلى وقوف حكم الآية على بيان من غيرها ، ومتى أمكننا استعمال حكم الآية وجب علينا استعمالها وجهة إمكان استعمالها ما وصفنا من إثبات المراد بغياً وتعدياً فى الأكل بأن لا يتناول منها إلا بمقدار ما يمسك الرمق ويزيل خوف التلف وأيضاً قال الله تعالى [ولا تقتلوا أنفسكم] ومن امتنع من المباح حتى مات كان قاتلا نفسه متلفا لها عند جميع أهل العلم ولا يختلف فى ذلك عندهم حكم العاصى والمطيع بل يكون امتناعه عند ذلك من الأكل زيادة على عصيانه فوجب أن يكون حكمه وحكم المطيع سواء فى استباحة الأكل عند الضرورة ألا ترى أنه لو امتنع من أكل المباح من الطعام معه حتى مات كان عاصياً لله تعالى وإن كان باغياً على الإمام خارجا فى سفر معصية والميتة عند الضرورة بمنزلة المذكى فى حال الإمكان والسعة ، فإن قيل قد يمكنه الوصول إلى استباحة أكل الميتة بالتوبة فإذا لم يتب فهو الجانى على نفسه ، قيل له أجل هو كما قلت إلا أنه غير مباح له الجناية على نفسه بترك الأكل وإن لم يتب لأن ترك التوبة لا يبيح له قتل نفسه وهذا العاصى متى ترك الأكل فى حال الضرورة حتى مات كان مرتكباً لضربين من المعصية أحدهما خروجه فى معصية والثانى جنايته على نفسه بترك الأكل وأيضاً فالمطيع والعاصى لا يختلفان فيما يحل لهما من المأكولات أو يحرم ألا ترى أن سائر المأكولات التى هى مباحة للمطيعين هى مباحة للعصاة كسائر الأطعمة والأشربة المباحة وكذلك ما حرم من الأطعمة والأشربة لايختلف فى تحريمه حكم المطيعين والعصاة فلما كانت الميتة مباحة للمطيعين عند الضرورة وجب أن يكون كذلك حكم العصاة فيها كسائر الأطعمة المباحة فى غير حال الضرورة ، فإن قال قائل إباحة الميتة رخصة للمضطر ولا رخصة للعاصى ،

قيل له قد انتظمت هذه المعارضة الخطأ من وجهين أحدهما قولك إباحة الميتة رخصة للمضطر وذلك لأن أكل الميتة فرض على المضطر والاضطرار يزيل الحظر ومتى امتنع المضطر من أكلها حتى مات صار قاتلا لنفسه بمنزلة من ترك أكل الخبز وشرب الماء في حال الإمكان حتى مات كان عاصياً لله جانياً على نفسه ولا خلاف في أن هذا حكم المضطر إلى الميتة غير الباغي فقول القائل إباحة الميتة رخصة للمضطر بمنزلة قوله لو قال إن إباحة أكل الخبز وشرب الماء رخصة لغير المضطر ولا يطلق هذا أحد يعقل لأن الناس كلهم يقولون فرض على المضطر إلى الميتة أكلها فلا فرق بينهما ولما لم يختلف العاصي والمطيع في أكل الخبز وشرب الماء كذلك في أكل الميتة عند الضرورة وأما الوجه الثاني من الخطأ فهو قولك أنه لا رخصة للعاصي وهذه قضية فاسدة بإجماع المسلمين لأنهم يرخصوا المقيم العاصي الإفطار في رمضان إذا كان مريضاً وكذلك يرخصون له في السفر التيمم عند عدم الماء ويرخصون المقيم العاصي أن يمسح يوماً وليلة وقد روي عن النبي ﷺ أنه رخص للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع فإن قد أوضحنا فساد هذه المقالة * وقوله [فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه] وقوله [فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم] كل واحد من هذين فيه ضمير لا يستغني عنه الكلام وذلك لأن وقوع الضرورة ليس من فعل المضطر فيكون قوله [فلا إثم عليه] وقوله [فإن الله غفور رحيم] خبراً له * وقوله [فمن اضطر] لا بد له من خبر به تم الكلام إذا لم يكن الحكم متعلقاً بنفس الضرورة وخبره الذي يتم به الكلام ضميره وهو الأكل وكان تقديره فمن اضطر فأكل فلا إثم عليه * ثم قوله [غير باغ ولا عاد] على قول من يقول غير باغ في الميتة ولا عاد في الأكل فيكون البغي والعدوان حالا للآكل وتقديره على قول من يقول غير باغ ولا عاد على المسلمين فمن اضطر غير باغ ولا عاد على المسلمين فأكل فلا إثم عليه فيكون البغي والعدوان حالا له عند الضرورة قبل أن يأكل فلا يكون ذلك صفة للأكل وعند الأولين يكون صفة للأكل * والحذف في هذا الموضع كالحذف في قوله [فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] والمعنى فأفطر فعدة من أيام أخر فحذف فأفطر وقوله [فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام] ومعناه فحلق ففدية وإنما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالمحذوف

ودلالة الخطاب عليه وهذا يوجب أن يكون حمله على البغي والعدوان في الأكل أولى منه على المسلمين وذلك لأنه لم يتقدم المسلمين في الآية ذكر لا محذوفا ولا مذكوراً والأكل محذوف فحمله على ما في مقتضى الآية بأن يكون حالا له فيه وصفة أولى من حمله على معنى لم يتضمنه اللفظ لا محذوفا ولا مذكوراً . وأما قوله [إلا ما اضطررتم إليه] فلا ضمير فيه ولا حذف لأنه لفظ مستغن بنفسه إذ هو استثناء من جملة مفهومة المعنى وهو التحريم بقوله [وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه] فإنه مباح لكم وهذا اللفظ مستغن عن التضمير ومعنى الضرورة ههنا هو خوف الضرر على نفسه أو بعض أعضائه بتركه الأكل وقد انطوى تحته معنيان أحدهما أن يحصل في موضع لا يجد غير الميتة والثاني أن يكون غيرها موجوداً ولكنه أكره على أكلها بوعيد يخاف منه تلف نفسه أو تلف بعض أعضائه وكلا المعنيين مراد بالآية عندنا لاحتمالها وقد روي عن مجاهد أنه تأولها على ضرورة الإكراه ولأنه إذا كان المعنى في ضرورة الميتة ما يخاف على نفسه من الضرر في ترك تناوله وذلك موجود في ضرورة الإكراه وجب أن يكون حكمه حكمه ولذلك قال أصحابنا فيمن أكره على أكل الميتة فلم يأكلها حتى قتل كان عاصياً لله كمن اضطر إلى ميتة بأن عدم غيرها من المأكولات فلم يأكل حتى مات كان عاصياً كمن ترك الطعام والشراب وهو واجدهما حتى مات فيموت عاصياً لله بتركه الأكل لأن أكل الميتة مباح في حال الضرورة كسائر الأطعمة في غير حال الضرورة والله أعلم .

باب المضطر إلى شرب الخمر

قال أبو بكر وقد اختلف في المضطر إلى شرب الخمر فقال سعيد بن جبير المطيع المضطر إلى شرب الخمر يشربها وهو قول أصحابنا جميعاً وإنما يشرب منها مقدار ما يمسك به رمقه إذ كان يرد عطشه وقال الحارث العكلي ومكحول لا يشرب لأنها لا تزيده إلا عطشا وقال مالك والشافعي لا يشرب لأنها لا تزيده إلا عطشا وجوعا وقال الشافعي ولأنها تذهب بالعقل وقال مالك إنما ذكرت الضرورة في الميتة ولم تذكر في الخمر . قال أبو بكر في قول من قال إنها لا تزيل ضرورة العطش والجوع لا معنى له من وجهين أحدهما أنه معلوم من حالها أنها تمسك الرمق عند الضرورة وتزيل العطش ومن أهل الذمة فيما بلغنا من لا يشرب الماء دهراً إكتفاء بشرب الخمر عنه فقولهم في ذلك غير المعقول

المعلوم من حال شاربها والوجه الآخر أنه إن كان كذلك كان الواجب أن نحيل مسئلة السائل عنها ونقول إن الضرورة لا تقع إلى شرب الخمر وأما قول الشافعي في ذهاب العقل فليس من مسئلتنا في شيء لأنه سئل عن القليل الذي لا يذهب العقل إذا اضطر إليه وأما قول مالك أن الضرورة إنما ذكرت في الميتة ولم تذكر في الخمر فإنها في بعضها مذكورة في الميتة وما ذكر معها وفي بعضها مذكورة في سائر المحرمات وهو قوله تعالى [وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه] وقد فصل لنا تحريم الخمر في مواضع من كتاب الله في قوله تعالى [يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير] وقوله تعالى [قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم] وقال [إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه] وذلك يقتضي التحريم والضرورة المذكورة في الآية منتظمة لسائر المحرمات وذكره لها في الميتة وما عطف عليها غير مانع من اعتبار عموم الآية الأخرى في سائر المحرمات ومن جهة أخرى أنه إذا كان المعنى في إباحة الميتة إحياء نفسه بأكلها وخوف التلف في تركها وذلك موجود في سائر المحرمات وجب أن يكون حكمها حكمها لوجود الضرورة والله أعلم .

باب في مقدار ما يأكل المضطر

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والشافعي فيما رواه عنه المزني لا يأكل المضطر من الميتة إلا مقدار ما يمسك به رمقه وروى ابن وهب عن مالك أنه قال يأكل منها حتى يشبع ويتزود منها فإن وجد عنها غنى طرحها وقال عبد الله بن الحسن العنبري يأكل منها ما يسد به جوعه . قال أبو بكر قال الله تعالى [إلا ما اضطررتم إليه] وقال [فمن اضطر غير باغ ولا عاد] فعلق الإباحة بوجود الضرورة والضرورة هي خوف الضرر بترك الأكل إما على نفسه أو على عضو من أعضائه فمتى أكل بمقدار ما يزول عنه الخوف من الضرر في الحال فقد زالت الضرورة ولا اعتبار في ذلك بسد الجوعة لأن الجوع في الابتداء لا يبيح أكل الميتة إذا لم يخف ضرراً بتركه وأيضاً في قوله تعالى [فمن اضطر غير باغ ولا عاد] فقد بينا أن المراد منه غير باغ ولا عاد في الأكل ومعلوم أنه لم يرد الأكل منها فوق الشبع لأن ذلك محظور في الميتة وغيرها من المباحات فوجب أن يكون المراد غير باغ في الأكل منها مقدار الشبع فيكون البغي والتعدي واقعين في أكله منها مقدار

الشبع حتى يكون لاختصاصه الميتة بهذا الوصف وعقده الإباحة بهذه الشريطة فائدة وهو أن لا يتناول منها إلا مقدار زوال خوف الضرورة ويدل على ذلك أيضاً أنه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك رمقه لم يجز له أن يتناول الميتة ثم إذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة وكذلك إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر حرم عليه أكلها إذ ليس أكل الميتة بأولى بإباحة الأكل بعد زوال الضرورة من الطعام الذى هو مباح فى الأصل وقد روى الأوزاعى عن حسان بن عطية الليثى أن رجلا سأل النبي ﷺ فقال (إنا نكون بالأرض تصيبنا المخمصة) فمتى تحل لنا الميتة قال (متى ما لم تصطبحوا أو تغتبقوا أو تجدوا بها بقلا فشأنكم بها) فلم يبح لهم الميتة إلا إذا لم يجدوا صبوحا وهو شرب الغداء أو غبوقاً وهو شرب العشاء أو يجدوا بقلا يأكلونه لأن من وجد غداء أو عشاء أو بقلا فليس بمضطر وهذا يدل على معنيين أحدهما أن الضرورة هي المبيحة للميتة دون حال المضطر فى كونه مطيعاً أو عاصياً إذ لم يفرق النبي ﷺ للسائل بين حال المطيع والعاصى فى إباحته بل سوى بينهما والثانى أن إباحة الميتة مقصورة على حال خوف الضرر والله أعلم.

باب هل فى المال حق واجب سوى الزكاة

قال الله تعالى [ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب] الآية قيل فى قوله تعالى [ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق] أنه يريد به اليهود والنصارى حين أنكرت نسخ القبلة فأعلم الله تعالى أن البر إنما هو طاعة الله تعالى واتباع أمره لا فى التوجه إلى المشرق والمغرب إذا لم يكن فيه اتباع أمره وأن طاعة الله الآن فى التوجه إلى الكعبة إذ كان التوجه إلى غيرها منسوخاً وقوله تعالى [ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر] قيل أن فيه حذفا ومعناه أن البر بر من آمن بالله وقيل إنه أراد به أن البار من آمن بالله كقول الخنساء:

ترتع ما رتعت حتى إذا أدركت فإنما هي إقبال وإدبار

يعنى مقبلة ومدبرة وقوله تعالى [وآتى المال على حبه] يعنى أن البار من أتى المال على حبه قيل فيه أنه يعنى حب المال كقوله تعالى [لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون] وقيل إنه يعنى حب الإيتاء وأن لا يكون متسخطاً عند الإعطاء ويحتمل أن يكون أراد على حب

الله تعالى كقوله تعالى [قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني] وجائز أن يكون مراده جميع هذه الوجوه وقد روى عن النبي ﷺ في ذلك ما يدل على أنه أراد حب المال وهو ما رواه جرير بن عبد الحميد عن عمارة بن القعقاع عن أبي زرعة عن أبي هريرة قال جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله أي الصدقة أفضل فقال (أن تصدق وأنت صحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان) وحدثنا أبو القاسم عبدالله بن إسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا الثوري عن زبيد عن مرة عن عبد الله بن مسعود في قوله تعالى [وآتى المال على حبه] قال أن تؤتيه وأنت صحيح تأمل العيش وتخشى الفقر . وقوله تعالى [وآتى المال على حبه ذوي القربى] يحتمل به أن يريد به الصدقة الواجبة وأن يريد به التطوع وليس في الآية دلالة على أنها الواجبة وإنما فيها حث على الصدقة ووعد بالثواب عليها وذلك لأن أكثر ما فيها أنها من البر وهذا لفظ ينطوي على الفرض والنفل إلا أن في سياق الآية ونسق التلاوة ما يدل على أنه لم يرد به الزكاة لقوله تعالى [وأقام الصلوة وآتى الزكوة] فلما عطف الزكاة عليها دل على أنه لم يرد الزكاة بالصدقة المذكورة قبلها . ومن الناس من يقول أراد به حقوقاً واجبة في المال سوى الزكاة نحو وجوب صلة الرحم إذا وجده ذا ضر شديد ويجوز أن يريد من قد أجهده الجوع حتى يخاف عليه التلف فيلزمه أن يعطيه ما يسد جوعته . وقد روى شريك عن أبي حمزة عن عامر عن فاطمة بنت قيس عن النبي ﷺ أنه قال (في المال حق سوى الزكاة) وتلا قوله تعالى [ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر] الآية وروى سفيان عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ أنه ذكر الإبل فقال إن فيها حقاً فسئل عن ذلك فقال إطراق فحلها وإعارة دلوها ومنحة سمينها فذكر في هذين الحديثين أن في المال حقاً سوى الزكاة وبين في الحديث الأول أنه تأويل قوله تعالى [ليس البر أن تولوا وجوهكم] الآية وجائز أن يريد بقوله في المال حق سوى الزكاة ما يلزم من صلة الرحم بالإنفاق على ذوي المحارم الفقراء ويحكم به الحاكم عليه لوالديه وذوي محارمه إذا كانوا فقراء عاجزين عن الكسب وجائز أن يريد به ما يلزمه من إطعام الجائع المضطر وجائز أن يريد به حقاً مندوباً إليه لا واجباً إذ ليس قوله في المال حق يقتضي

الوجوب إذ من الحقوق ماهو ندب ومنها ما هو فرض ٭ وحدثنا عبد الباقى حدثنا أحمد ابن حماد بن سفيان قال حدثنا كثير بن عبيد حدثنا بقية عن رجل من بنى تميم يكنى أبا عبد الله عن الضبى الشعبى عن مسروق عن على قال قال رسول الله ﷺ (نسخت الزكاة كل صدقة) وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا حسين بن إسحاق التسترى قال حدثنا على بن سعيد قال حدثنا المسيب بن شريك عن عبيد المكتب عن عامر عن مسروق عن على قال نسخت الزكاة كل صدقة ٭ فإن صح هذا الحديث عن النبى ﷺ فسائر الصدقات الواجبة منسوخة بالزكاة وإن لم يصح ذلك مرفوعا إلى النبى ﷺ لجهالة راويه فإن حديث على عليه السلام حسن السند وهو يوجب أيضاً إثبات نسخ الصدقات التى كانت واجبة بالزكاة وذلك لايعلم إلا من طريق التوقيف فيعلم بذلك أن ماقاله على هو بتوقيف من النبى ﷺ إياه عليه وحينئذ يكون المنسوخ من الصدقات صدقات قد كانت واجبة ابتداء بأسباب من قبل من يجب عليه تقتضى لزوم إخراجها ثم نسخت بالزكاة نحو قوله تعالى [وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه] ونحو ماروى فى قوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] إنه منسوخ عند بعضهم بالعشر ونصف العشر فيكون المنسوخ بالزكاة مثل هذه الحقوق الواجبة فى المال من غير ضرورة وأما ما ذكرنا من الحقوق التى تلزم من نحو الإنفاق على ذوى الأرحام عند العجز عن التكسب وما يلزم من إطعام المضطر فإن هذه فروض لازمة ثابتة غير منسوخة بالزكاة وصدقة الفطر واجبة عند سائر الفقهاء ولم تنسخ بالزكاة مع أن وجوبها ابتداء من قبل الله تعالى غير متعلق بسبب من قبل العبد فهذ يدل على أن الزكاة لم تنسخ صدقة الفطر وقد روى الواقدى عن عبد الله بن عبد الرحمن عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت أمر رسول الله ﷺ بزكاة الفطر قبل أن تفرض الزكاة فلما فرضت الزكاة لم يأمرهم ولم ينههم وكانوا يخرجونها فهذا الخبر لو صح لم يدل على نسخها لأن وجوب الزكاة لا ينفى بقاء وجوب صدقة الفطر وعلى أن الأولى أن فرض الزكاة متقدم على صدقة الفطر لأنه لا خلاف بين السلف فى أن حم السجدة مكية وأنها من أوائل مانزل من القرآن وفيها وعيد تارك الزكاة عند قوله [وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون] والأمر بصدقة الفطر إنما كان بالمدينة فدل ذلك على أن فرض الزكاة متقدم لصدقة الفطر وقد روى عن ابن عمر

ومجاهد في قوله تعالى [وآتوا حقه يوم حصاده] أنها محكمة وأنه حق واجب عند القوم غير الزكاة ، وأما الحقوق التي تجب بأسباب من قبل العبد نحو الكفارات والنذور فلا خلاف أن الزكاة لم تنسخها ، واليتامى المرادون بالآية هم الصغار الفقراء الذين مات آباؤهم والمساكين مختلف فيه وسنذكر ذلك في سورة براءة إن شاء الله تعالى وابن السبيل ، روى عن مجاهد أنه المسافر وعن قتادة أنه الضيف القول الأول أشبه لأنه إنما سمى ابن السبيل لأنه على الطريق كما قيل للطير الأوز ابن ماء لملازمته له قال ذو الرمة :

وردت اعتسافاً والثريا كأنها على قمة الرأس ابن ماء محلق

والسائلين يعني به الطالبين للصدقة قال الله تعالى [وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم] حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان قال حدثنا مصعب بن محمد قال حدثنا يعلى بن أبي يحيى عن فاطمة بنت حسين ابن علي رضي الله تعالى عنهم أجمعين قال قال رسول الله ﷺ (للسائل حق وإن جاء على فرس) حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبيد بن شريك حدثنا أبو الجماهر قال حدثنا عبد الله بن زيد بن أسلم عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال (اعطوا السائل وإن أتى على فرس) والله تعالى أعلم .

باب القصاص

قال الله تعالى [كتب عليكم القصاص في القتلى] هذا كلام مكتف بنفسه غير مفتقر إلى ما بعده ألا ترى أنه لو اقتصر عليه لكان معناه مفهوماً من لفظه واقتضى ظاهره وجوب القصاص على المؤمنين في جميع القتلى ، والقصاص هو أن يفعل به مثل ما فعل به من قولك اقتص أثر فلان إذا فعل مثل فعله قال الله تعالى [فارتدا على آثارهما قصصاً] وقال تعالى [وقالت لأخته قصيه] أي اتبعي أثره ، وقوله [كتب عليكم] معناه فرض عليكم كقوله تعالى [كتب عليكم الصيام - و - كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين] وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات يعني بها المفروضات ، فانتظمت الآية إيجاب القصاص على المؤمنين إذا قتلوا لمن قتلوا من سائر المقتولين لعموم لفظ المقتولين والخصوص إنما هو في القاتلين لأنه لا يكون

القصاص مكتوباً عليهم إلا وهم قاتلون فاقتضى وجوب القصاص على كل قاتل عمداً بحديدة إلا ما خصه الدليل سواء كان المقتول عبداً أو ذمياً ذكراً أو أنثى لشمول لفظ القتلى للجميع ، وليس توجيه الخطاب إلى المؤمنين بإيجاب القصاص عليهم فى القتلى بموجب أن يكون القتلى مؤمنين لأن علينا اتباع عموم اللفظ مالم تقم دلالة الخصوص وليس فى الآية مايوجب خصوص الحكم فى بعض القتلى دون بعض فإن قال قائل يدل على خصوص الحكم فى القتلى وجهان أحدهما فى نسق الآية [فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف] والكافر لا يكون أخا للمسلم فدل على أن الآية خاصة فى قتلى المؤمنين والثانى قوله [الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى] قيل له هذا غلط من وجهين أحدهما أنه إذا كان أول الخطاب قد شمل الجميع فما عطف عليه بلفظ الخصوص لا يوجب تخصيص عموم اللفظ وذلك نحو قوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] وهو عموم فى المطلقة ثلاثا وما دونها ثم عطف قوله تعالى [فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف] وقوله تعالى [وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك] وهذا الحكم خاص فى المطلق لما دون الثلاث ولم يوجب ذلك تخصيص عموم اللفظ فى إيجاب ثلاثة قروء من العدة على جميعهن ونظائر هذا كثير فى القرآن والوجه الآخر أن يريد الأخوة من طريق النسب لا من جهة الدين كقوله تعالى [وإلى عاد أخاهم هوداً] وأما قوله [الحر بالحر والعبد بالعبد] فلا يوجب تخصيص عموم اللفظ فى القتلى لأنه إذا كان أول الخطاب مكتفياً بنفسه غير مفتقر إلى ما بعده لم يجز لنا أن نقصره عليه ، وقوله [الحر بالحر] إنما هو بيان لما تقدم ذكره على وجه التأكيد وذكر الحال التى خرج عليها الكلام وهو ماذكره الشعبى وقتادة أنه كان بين حيين من العرب قتال وكان لأحدهما طول على الآخر فقالوا لا نرضى إلا أن نقتل بالعبد منا الحر منكم وبالأنثى منا الذكر منكم فأنزل الله [كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد] مبطلا بذلك ما أرادوه مؤكداً عليهم فرض القصاص على القاتل دون غيره لأنهم كانوا يقتلون غير القاتل فنهاهم الله عن ذلك وهو ماروى عنه ﷺ أنه قال (من أعتى الناس على الله يوم القيامة ثلاثة رجل قتل غير قاتله ورجل قتل فى الحرم ورجل أخذ بذحول الجاهلية) وأيضاً فإن قوله تعالى [الحر بالحر والعبد بالعبد] تفسير لبعض ما انتظمه عموم اللفظ ولا يوجب ذلك تخصيص

اللفظ ألا ترى أن قول النبي ﷺ الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وذكره الأصناف الستة لم يوجب أن يكون حكم الربا مقصوراً عليها ولا نفى الربا عما عداها كذلك قوله [الحر بالحر] لا ينفي اعتبار عموم اللفظ في قوله [كتب عليكم القصاص في القتلى] ويدل على أن قوله [الحر بالحر] غير موجب لتخصيص عموم القصاص ولم ينف القصاص عن غير المذكور اتفاق الجميع على قتل العبد بالحر والأنثى بالذكر فثبت بذلك أن تخصيص الحر بالحر لم ينف موجب حكم اللفظ في جميع القتلى . فإن قال قائل كيف يكون القصاص مفروضاً والولي مخير بين العفو وبين القصاص . قيل له لم يجعله مفروضاً على الولي وإنما جعله مفروضاً على القاتل للولي بقوله تعالى [كتب عليكم القصاص في القتلى] وليس القصاص على الولي وإنما هو حق له وهذا لا ينفي وجوبه على القاتل وإن كان الذي له القصاص مخيراً فيه . وهذه الآية تدل على قتل الحر بالعبد والمسلم بالذمي والرجل بالمرأة لما بينا من اقتضاء أول الخطاب إيجاب عموم القصاص في سائر القتلى وأن تخصيصه الحر بالحر ومن ذكر معه لا يوجب الاقتصار بحكم القصاص عليه دون اعتبار عموم ابتداء الخطاب في إيجاب القصاص . ونظيرها من الآي في إيجاب القصاص عامة قوله تعالى [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً] فانتظم ذلك جميع المقتولين ظلماً وجعل لأوليائهم سلطاناً وهو القود لاتفاق الجميع على أن القود مراد بذلك في الحر المسلم إذا قتل حراً مسلماً فكان بمنزلة قوله تعالى فقد جعلنا لوليه قوداً لأن ما حصل الاتفاق عليه من معنى الآية مراد فكأنه منصوص عليه فيها فلفظ السلطان وإن كان مجملا فقد عرف معنى مراده من طريق الاتفاق وقوله [ومن قتل مظلوما] هو عموم يصح اعتباره على حسب ظاهره ومقتضى لفظه . ونظيرها أيضاً من الآي قوله تعالى [وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس] فأخبر أن ذلك كان مكتوباً على بني إسرائيل وهو عموم في إيجاب القصاص في سائر المقتولين وقد احتج أبو يوسف بذلك في قتل الحر بالعبد وهذا يدل على أن مذهبه أن شريعة من كان قبلنا من الأنبياء ثابتة علينا ما لم يثبت نسخها على لسان الرسول ﷺ ولا نجد في القرآن ولا في السنة ما يوجب نسخ ذلك فوجب أن يكون حكمه ثابتاً علينا على حسب ما اقتضاه ظاهر لفظه من إيجاب القصاص في سائر الأنفس . ونظيره أيضاً قوله تعالى [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم]

لأن من قتل وليه يكون معتدى وذلك عموم في سائر القتلى ؛ وكذلك قوله [وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به] يقتضي عمومه وجوب القصاص في الحر والعبد والذكر والأنثى والمسلم والذمي ؛ مسئلة في قتل الحر بالعبد ؛ قال أبو بكر وقد اختلف الفقهاء في القصاص بين الأحرار والعبيد ؛ فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر رضي الله عنهم لا قصاص بين الأحرار والعبيد إلا في الأنفس ويقتل الحر بالعبد والعبد بالحر ؛ وقال ابن أبي ليلى القصاص واجب بينهم في جميع الجراحات التي تستطيع فيها القصاص ؛ وقال ابن وهب عن مالك ليس بين الحر والعبد قود في شيء من الجراح والعبد يقتل بالحر ولا يقتل الحر بالعبد وقال الليث بن سعد إذا كان العبد هو الجاني اقتص منه ولا يقتص من الحر للعبد وقال إذا قتل العبد الحر فلولي المقتول أن يأخذ بها نفس العبد القاتل فيكون له وإذا جنى على الحر فيما دون النفس فللمجروح القصاص إن شاء ؛ وقال الشافعي من جرى عليه القصاص في النفس جرى عليه في الجراح ولا يقتل الحر بالعبد ولا يقتص له منه فيما دون النفس ؛ وجه دلالة الآية في وجوب القصاص بين الأحرار والعبيد في النفس أن الآية مقصورة الحكم على ذكر القتل وليس فيها ذكر لما دون النفس من الجراح وسائر ما ذكرنا من عموم آي القرآن في بيان القتلى والعقوبة والاعتداء يقتضي قتل الحر بالعبد ومن حيث اتفق الجميع على قتل العبد بالحر وجب قتل الحر بالعبد لأن العبد قد ثبت أنه مراد الآية والآية لم يفرق مقتضاها بين العبد المقتول والقاتل فهي عموم فيهما جميعاً ؛ ويدل أيضاً على ذلك قوله تعالى [ولكم في القصاص حيوة يا أولي الألباب] فأخبر أنه أوجب القصاص لأن فيه حياة لنا وذلك خطاب شامل للحر والعبد لأن صفة أولي الألباب تشملهم جميعاً فإذا كانت العلة موجودة في الجميع لم يجز الاقتصار بحكمها على بعض من هي موجودة فيه دون غيره ؛ ويدل عليه من جهة السنة قول النبي ﷺ (المسلمون تتكافأ دماؤهم) وهو عام في العبيد والأحرار فلا يخص منه شيء إلا بدلالة ؛ ويدل عليه من وجه آخر وهو اتفاق الجميع على أن العبد إذا كان هو القاتل فهو مراد به كذلك إذا كان مقتولا لأنه لم يفرق بينه إذا كان قاتلا أو مقتولا ؛ فإن قيل لما قال في سياق الحديث ويسعى بذمتهم أدناهم وهو العبد يدل على أنه لم يرده بأول الخطاب ؛ قيل له هذا غلط من قبل أنه لا خلاف أن العبد إذا كان قاتلا فهو مراد ولم يمنع قوله ويسعى بذمتهم أدناهم

أن يكون مراداً إذا كان قاتلا كذلك لا يمنع إرادته إذا كان مقتولا على أن قوله ويسعى بذمتهم أدناهم ليس فيه تخصيص العبد من غيره وإنما المراد أدناهم عدداً هو كقوله واحد منهم فلا تعلق لذلك فى إيجاب اقتصار حكم أول اللفظ على الحر دون العبد وعلى أنه لو قال ويسعى بذمتهم عبدهم لم يوجب تخصيص حكمه فى مكافأة دمه لدم الحر لأن ذلك حكم آخر استأنف له ذكراً وخص به العبد ليدل على أن غير العبد أولى بالسعى بذمتهم فإذا كان تخصيص العبد بالذكر فى هذا الحكم لم يوجب أن يكون مخصوصاً به دون الآخر فلأن لا يوجب تخصيص حكم القصاص أولى . فإن قيل قوله المسلمون تتكافأ دماؤهم يقتضى التماثل فى الدماء وليس العبد مثلا للحر . قيل له فقد جعله النبي ﷺ مثلا له فى الدم إذ علق حكم التكافؤ منهم بالإسلام ومن قال ليس بمكافئ له فهو خارج على حكم النبي ﷺ مخالف بغير دلالة ويدل عليه أيضاً ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن الأعمش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ (لا يحل دم رجل مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وإنى رسول الله إلا فى إحدى ثلاث التارك الإسلام المفارق للجماعة والثيب الزانى والنفس بالنفس) فلم يفرق بين الحر والعبد وأوجب القصاص فى النفس بالنفس وذلك موافق لما حكى الله عما كتبه على بنى إسرائيل فحوى هذا الخبر معنيين أحدهما أن ما كان على بنى إسرائيل من ذلك فحكمه باق علينا والثانى أنه مكتف بنفسه فى إيجاب القصاص عاما فى سائر النفوس . ويدل عليه أيضاً من جهة السنة ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا موسى بن زكريا التسترى قال حدثنا سهل بن عثمان العسكرى أبو معاوية عن إسماعيل ابن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ العمد قود إلا أن يعفو ولى المقتول فقد دل هذا الخبر على معنيين أحدهما إيجاب القود فى كل عمد وأوجب ذلك القود على قاتل العبد والثانى نفى به وجوب المال لأنه لو وجب المال مع القود لنفى وجه التخيير لما اقتصر على ذكر القود دونه . ويدل أيضاً عليه من جهة النظر أن العبد محقون الدم حقنا لا يرفعه مضى الوقت وليس بولد للقاتل ولا ملك له فأشبه الحر الأجنبى فوجب القصاص بينهما كما يجب على العبد إذا قتل حراً بهذه العلة كذلك إذا قتله الحر لوجود العلة فيه وأيضاً فمن منع أن يقاد الحر بالعبد فإنما منعه لنقصان الرق الذى

فه ولا اعتبار بالمساواة فى الأنفس وإنما يعتبر ذلك فيما دونها والدليل على ذلك أن عشرة لو قتلوا واحداً قتلوا به ولم تعتبر المساواة وكذلك لو أن رجلا صحيح الجسم سليم الأعضاء قتل رجلا مفلوجاً مريضاً مدنفاً مقطوع الأعضاء قتل به وكذلك الرجل يقتل بالمرأة مع نقصان عقلها ودينها وديتها ناقصة عن دية الرجل * فثبت بذلك أن لا اعتبار بالمساواة فى إيجاب القصاص فى الأنفس وأن الكامل يقاد منه للناقص وليس ذلك حكم مادون النفس لأنهم لا يختلفون فى أنه لا تؤخذ اليد الصحيحة بالشلاء وتؤخذ النفس الصحيحة بالسقيمة وروى الليث عن الحكم أن علياً وابن مسعود قالا من قتل عبداً عمداً فهو قود .

باب قتل المولى لعبده

وقد اختلف فى قتل المولى لعبده فقال قائلون وهم شواذ يقتل به وقال عامة الفقهاء لا يقتل به فمن قتله احتج بظاهر قوله تعالى [كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر] على نحو ما احتججنا به فى قتل الحر بالحر وقوله [النفس بالنفس] وقوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه] وقوله ﷺ (المسلمون تتكافأ دماؤهم) وقد روى حديث عن سمرة ابن جندب عن النبي ﷺ أنه قال (من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه) أما ظاهر الآى فلا حجة لهم فيها لأن الله تعالى إنما جعل القصاص فيها للمولى بقوله تعالى [ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا] وولى العبد هو مولاه فى حياته وبعد وفاته لأن العبد لا يملك شيئاً وما يملكه فهو لمولاه لا من جهة الميراث لكن من جهة الملك فإذا كان هو الولى لم يثبت له القصاص على نفسه وليس هو بمنزلة من قتل وارثه فيجب عليه القصاص ولا يرثه لأن ما يحصل للوارث إنما ينتقل عن ملك المورث إليه والقاتل لا يرث فوجب عليه القصاص لغيره والعبد لا يملك شيئاً فينتقل إلى مولاه ألا ترى أنه لو قتل ابن العبد لم يثبت له القصاص على قاتله لأنه لا يملك فكذلك لا يثبت له القصاص على غيره ومتى وجب له القود على قاتله فإنما يستحقه مولاه دونه فلم يجز من أجل ذلك إيجاب القصاص على مولاه بقتله إياه ويدل على أن العبد لا يثبت له ذلك قوله تعالى [ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شيء] فنفى بذلك ملك العبد نفياً عاماً عن كل شيء فلم يجز أن يثبت له بذلك على أحد شيء وإذا لم يجز أن يثبت له ذلك لأجل أنه ملك لغيره والمولى

إذا استحق ما يجب له فلا يجب له القود على نفسه وليس العبد في هذا كالحر لأن الحر يثبت له القصاص ثم من جهته ينتقل إلى وارثه ولذلك يستحقونه بينهم على قدر مواريثهم فمن حرم ميراثه بالقتل لم يرثه القود فكان القود لمن يرثه. فإن قيل ليس دم العبد في هذا الوجه كماله لأن المولى لا يملك قتله ولا الإقرار عليه بالقتل فهو بمنزلة الأجنبي فيه قيل له إن كان المولى لا يملك قتله ولا الإقرار عليه به ولكنه وليه وهو المستحق للقصاص على قاتله إذ كان أجنبياً من حيث كان مالكاً لرقبته لا من جهة الميراث ألا ترى أنه المستحق للقود على قاتله دون أقربائه فدل ذلك على أنه يملك القود به كما يملك رقبته فإذا كان هو القاتل لم يجز أن يستحق القود غيره عليه فاستحال من أجل ذلك وجوب القود له على نفسه. وأيضاً فقوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه] لا يجوز أن يكون خطاباً للمولى إذا كان هو المعتدي بقتل عبده لأنه وإن كان معتدياً على نفسه بقتل عبده وإتلاف ملكه فغير جائز خطابه باستيفاء القود من نفسه وغير جائز أن يكون غيره مخاطباً باستيفاء القود منه لأنه غير معتد عليه والله تعالى إنما أوجب الحق لمن اعتدى عليه دون غيره. فإن قال قائل يقيد الإمام منه كما يقيد ممن قتل رجلا لا وارث له. قيل له إنما يقوم الإمام بما ثبت من القود لكافة المسلمين إذا كانوا مستحقين لميراثه والعبد لا يورث فيثبت الحق في الاقتصاص من قاتله لكافة المسلمين ولا جائز أن يثبت ذلك للإمام ألا ترى أنه لو قتل العبد خطأ كان المولى هو المستحق لقيمته على قاتله دون سائر المسلمين ودون الإمام وأن الحر الذي لا وارث له لو قتل خطأ كانت ديته لبيت المال فكذلك القود لو ثبت على المولى لما استحقه الإمام ولكان المولى هو الذي يستحقه ويستحيل ثبوت ذلك له على نفسه فبطل. وأما الحديث الذي روي فيه فهو معارض بضده وهو ما حدثنا ابن قانع قال حدثنا المقبري قال حدثنا خالد بن يزيد بن صفوان النوفلي قال حدثنا ضمرة بن ربيعة عن ابن عياش وعن الأوزاعي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلا قتل عبده متعمداً فجلده النبي ﷺ ونفاه سنة ومحا سهمه من المسلمين ولم يقده به فنفي هذا الخبر ظاهر ما أثبته خبر سمرة بن جندب الذي احتجوا به مع موافقته لما ذكرنا من ظاهر الآي ومعانيها من إيجاب الله تعالى القود للمولى ومن نفيه لملك العبد بقوله (لا يقدر على شيء) ولو انفرد خبر سمرة عن معارضة الخبر الذي قدمناه لما جاز القطع به لاحتماله لغير ظاهره وهو

أنه جائز أن يكون رجل أعتق عبده ثم قتله أو جدعه أو لم يقدم على ذلك ولكنه هدده به فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال من قتل عبده قتلناه يعني عبده المعتق الذي كان عبده وهذا الإطلاق شائع في اللغة والعادة فقد قال النبي ﷺ لبلال حين أذن قبل طلوع الفجر إلا أن العبد نام وقد كان حراً في ذلك الوقت وقال علي عليه السلام ادعو إلى هذا العبد الأبظر يعني شريحاً حين قضى في ابني عم أحدهما أخ لأم بأن الميراث للأخ من الأم لأنه كان قد جرى عليه رق في الجاهلية فسماه بذلك وقال تعالى [وآتوا اليتامى أموالهم] والمراد الذين كانوا يتامى وقال ﷺ (تستأمر اليتيمة في نفسها) يعني التي كانت يتيمة ولا يمتنع أن يكون مراد النبي ﷺ بقوله من قتل عبده قتلناه ما وصفناه فيمن كان عبداً فأعتق وزال بهذا توهم متوهم لو ظن أن مولى النعمة لا يقاد بمولاه الأسفل كالا يقاد والد بولده وقد كان جائزاً أن يسبق إلى ظن بعض الناس أن لا يقاد به ﷺ قد جعل حق مولى النعمة كحق الوالد والدليل عليه قوله ﷺ (لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه) فجعل عتقه لأبيه كفاء لحقه ومساويا لبده عنده ونعمته لديه والله أعلم .

باب القصاص بين الرجال والنساء

قال الله تعالى [كتب عليكم القصاص في القتلى] وقال [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً] فظاهر ما ذكر من ظواهر الآي الموجبة للقصاص في الأنفس بين العبيد والأحرار موجب للقصاص بين الرجال والنساء فيها وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة لا قصاص بين الرجال والنساء إلا في الأنفس وروى عن ابن شبرمة رواية أخرى أن بينهم قصاصاً فيما دون النفس وقال ابن أبي ليلى ومالك والثوري والليث والأوزاعي والشافعي القصاص واقع فيما بين الرجال والنساء في الأنفس وما دونها إلا أن الليث قال إذا جنى الرجل على امرأته عقلها ولم يقتص منه وقال عثمان البتي إذا قتلت امرأة رجلا قتلت به وأخذ من مالها نصف الدية وكذلك إن أصابته بجراحة قال وإن كان هو الذي قتلها أو جرحها فعليه القود ولا يرد عليه شيء ، وقد روى عن السلف اختلاف في ذلك فروى قتادة عن سعيد بن المسيب أن عمر قتل نفراً من أهل صنعاء بامرأة أقادهم بها وروى عن عطاء والشعبي ومحمد بن سيرين أنه يقتل بها واختلف عن علي عليه السلام فيها فروى ليث عن الحكم عن علي وعبد الله

قالا إذا قتل الرجل المرأة متعمداً فهو بها قود وروى عن عطاء والشعبي والحسن البصرى أن علياً قال إن شاؤا قتلوه وأدوا نصف الدية وإن شاؤا أخذوا نصف دية الرجل وروى أشعث عن الحسن فى امرأة قتلت رجلا عمداً قال تقتل وترد نصف الدية . قال أبو بكر ماروى عن على من القولين فى ذلك مرسل لأن أحداً من رواته لم يسمع من على شيئاً ولو ثبتت الروايتان كان سبيلهما أن تتعارضا وتسقطا فكأنه لم يرو عنه فى ذلك شىء وعلى أن رواية الحكم فى إيجاب القود دون المال أولى لموافقتها لظاهر الكتاب وهو قوله تعالى [كتب عليكم القصاص فى القتلى] وسائر الآى الموجبة للقود ليس فى شىء منها ذكر الدية وهو غير جائز أن يزيد فى النص إلا بنص مثله لأن الزيادة فى النص توجب النسخ . حدثنا ابن قانع قال حدثنا إبراهيم بن عبدالله قال حدثنا محمد بن عبد الله الأنصارى قال حدثنا حميد عن أنس بن مالك أن الربيع بنت النضر لطمت جارية فكسرت ثنيتها فعرض عليهم الأرش فأبوا فأتوا النبي ﷺ فأمرهم بالقصاص فجاء أخوها أنس بن النضر فقال يارسول الله تكسر سن الربيع لا والذى بعثك بالحق فقال ياأنس كتاب الله القصاص فعفا القوم فقال ﷺ (إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره) فأخبر ﷺ أن الذى فى كتاب الله القصاص دون المال فلا جائز إثبات المال مع القصاص ومن جهة أخرى أنه إذا لم يجب القصاص بنفس القتل فغير جائز إيجابه مع إعطاء المال لأن المال حينئذ يصير بدلا من النفس وغير جائز قتل النفس بالمال ألا ترى أن من رضى أن يقتل ويعطى مالا يكون لوارثه لم يصح ذلك ولم يجز أن يستحق النفس بالمال فبطل أن يكون القصاص موقوفاً على إعطاء المال . وأما مذهب الحسن وقول عثمان البتى فى أن المرأة إذا كانت القاتلة قتلت وأخذ من مالها نصف الدية فقول يرده ظاهر الآى الموجبة للقصاص ويوجب زيادة حكم غير مذكور فيها . وقد روى قتادة عن أنس أن يهوديا قتل جارية وعليها أوضاح لها فأتى به النبي ﷺ فقتله بها وروى الزهرى عن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال إن الرجل يقتل بالمرأة وأيضاً قد ثبت عن عمر بن الخطاب قتل جماعة رجال بالمرأة الواحدة من غير خلاف ظهر من أحد من نظرائه مع استفاضة ذلك وشهرته عنه ومثله يكون إجماعاً . ومما يدل على قتل الرجل بها من غير بدل مال ماقدمنا من سقوط اعتبار

المساواة بين الصحيحة والسقيمة وقتل العاقل بالمجنون والرجل بالصبي وهذا يدل على سقوط اعتبار المساواة فى النفوس وأما مادون النفس فإن اعتبار المساواة واجب فيه والدليل عليه اتفاق الجميع على امتناع أخذ اليد الصحيحة بالشلاء. وكذلك لم يوجب أصحابنا القصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس وكذلك بين العبيد والأحرار لأن مادون النفس من أعضائها غير متساوية ٠ فإن قال قائل هلا قطعت يد العبد ويد المرأة بيد الرجل كما قطعت اليد الشلاء بالصحيحة ٠ قيل له إنما سقط القصاص فى هذا الموضع لاختلاف أحكامها لامن جهة النقص فصار كاليسرى لاتؤخذ باليمنى وأوجب أصحابنا القصاص بين النساء فيما دون النفس لتساوى أعضائهما من غير اختلاف في أحكامهما ولم يوجبوا القصاص فيما بين العبيد فيما دون النفس لأن تساويهما إنما يعلم من طريق التقويم وغالب الظن كما لاتقطع اليد من نصف الساعد لأن الوصول إلى علمه من طريق الاجتهاد وعندهم أن أعضاء العبد حكمها حكم الأموال فى جميع الوجوه فلا يلزم العاقلة منها شيء وإنما يلزم الجانى فى ماله وليس كذلك النفس لأنها تلزم العاقلة فى الخطأ وتجب فيها الكفارة ففارق الجنايات على الأموال والله أعلم.

باب قتل المؤمن بالكافر

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن أبى ليلى وعثمان البتى يقتل المسلم بالذمى وقال ابن شبرمة والثورى والأوزاعى والشافعى لايقتل وقال مالك والليث بن سعد إن قتله غيلة قتل به وإلا لم يقتل ٠ قال أبو بكر سائر ماقدمنا من ظواهر الآى يوجب قتل المسلم بالذمى على مابينا إذ لم يفرق شيء منها بين المسلم والذمى وقوله تعالى [كتب عليكم القصاص فى القتلى] عام فى الكل وكذلك قوله تعالى [الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى] وقوله فى سياق الآية [فمن عفى له من أخيه شيء] لادلالة فيه على خصوص أول الآية فى المسلمين دون الكفار لاحتمال الأخوة من جهة النسب ولأن عطف بعض ماانتظمه لفظ العموم عليه بحكم مخصوص لايدل على تخصيص حكم الجملة على مابيناه فيما سلف عند ذكرنا حكم الآية وكذلك قوله تعالى [وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس] يقتضى عمومه قتل المؤمن بالكافر لأن شريعة من قبلنا من الأنبياء ثابتة فى حقنا مالم ينسخها الله تعالى على لسان رسوله ﷺ وتصير حينئذ شريعة النبي ﷺ

قال الله تعالى [أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده] ويدل على أن ما في هذه الآية وهو قوله [النفس بالنفس] إلى آخرها هو شريعة لنبينا ﷺ قوله ﷺ في إيجابه القصاص في السن في حديث أنس الذي قدمنا حين قال أنس بن النضر لا تكسر ثنية الربيع كتاب الله القصاص وليس في كتاب الله السن بالسن إلا في هذه الآية فأبان النبي ﷺ عن موجب حكم الآية علينا ولو لم تلزمنا شريعة من قبلنا من الأنبياء بنفس ورودها لكان قوله كافياً في بيان موجب حكم هذه الآية وأنها قد اقتضت من حكمها علينا مثل ما كان على بني إسرائيل فقد دل قول النبي ﷺ هذا على معنيين أحدهما لزوم حكم الآية لنا وثبوته علينا والثاني أخباره أن ظاهر الكتاب قد ألزمنا هذا الحكم قبل أخبار النبي ﷺ بذلك فدل ذلك على ما حكاه الله في كتابه من شرعه لغيره من الأنبياء فحكمه ثابت ما لم ينسخ وإذا ثبت ما وصفنا وليس في الآية فرق بين المسلم والكافر وجب إجراء حكمها عليهما ويدل عليه قوله عز وجل [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً] وقد ثبت بالاتفاق أن السلطان المذكور في هذا الموضع قد انتظم القود وليس فيها تخصيص مسلم من كافر فهو عليهما ه ومن جهة السنة ما روى عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ خطب يوم فتح مكة فقال (ألا ومن قتل قتيلا فوليه بخير النظرين بين أن يقتص أو يأخذ الدية) وروى أبو سعيد المقبري عن أبي شريح الكعبي عن النبي ﷺ مثله وحديث عثمان وابن مسعود وعائشة عن النبي ﷺ (لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث زناً بعد إحصان وكفر بعد إيمان وقتل نفس بغير نفس) وحديث ابن عباس أن النبي ﷺ قال (العمد قود) وهذه الأخبار يقتضي عمومها قتل المسلم بالذمي وروى ربيعة ابن أبي عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن السلماني أن النبي ﷺ أقاد مسلماً بذمي وقال أنا أحق من وفى بذمته وقد روى الطحاوي عن سليمان بن شعيب قال حدثنا يحيى بن سلام عن محمد بن أبي حميد المدني عن محمد بن المنكدر عن النبي ﷺ مثله ه وقد روى عن عمر وعلي وعبد الله قتل المسلم بالذمي حدثنا ابن قانع قال حدثنا علي بن الهيثم عن عثمان الفزاري قال حدثنا مسعود بن جويرية قال حدثنا عبد الله بن خراش عن واسط عن الحسن بن ميمون عن أبي الجنوب الأسدي قال جاء رجل من أهل الحيرة إلى علي كرم الله وجهه فقال يا أمير المؤمنين رجل من المسلمين قتل ابني ولي بينة فجاء الشهود فشهدوا وسأل عنهم

فذكروا فأمر بالمسلم فأقعد وأعطى الحيرى سيفاً وقال أخرجوه معه إلى الجبانة فليقتله وأمكناه من السيف فتباطأ الحيرى فقال له بعض أهله هل لك فى الدية تعيش فيها وتصنع عندنا يداً قال نعم وغمد السيف وأقبل إلى على فقال لعلهم سبوك وتواعدوك قال لا والله ولكنى اخترت الدية فقال على أنت أعلم قال ثم أقبل على على القوم فقال أعطيناهم الذى أعطيناهم لتكون دماؤنا كدمائهم ودياتنا كدياتهم ٭ وحدثنا ابن قانع قال حدثنا معاذ ابن المثنى قال حدثنا عمرو بن مرزوق قال حدثنا شعبة عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال ابن سبرة أن رجلا من المسلمين قتل رجلا من العباديين فقدم أخوه على عمر بن الخطاب فكتب عمر أن يقتل فجعلوا يقولون ياجبير أقتل فجعل يقول حتى يأتى الغيظ فكتب عمر أن لا يقتل ويودى وروى فى غير هذا الحديث أن الكتاب ورد بعد أن قتل وأنه إنما كتب أن يسأل الصلح على الدية حين كتب إليه أنه من فرسان المسلمين ٭ وروى أبو بكر بن أبى شيبة قال حدثنا ابن إدريس عن ليث عن الحكم عن على وعبد الله بن مسعود قالا إذا قتل يهودياً أو نصرانياً قتل به ٭ وروى حميد الطويل عن ميمون عن مهران أن عمر بن عبد العزيز أمر أن يقتل مسلم بيهودى فقتل ٭ فهؤلاء الثلاثة أعلام الصحابة وقد روى عنهم ذلك وتابعهم عمر بن عبد العزيز عليه ولا نعلم أحداً من نظرائهم خلافه ٭ واحتج مانعو قتل المسلم بالذمى بما روى عن النبى ﷺ لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده رواه قيس بن عباد وحارثة بن قدامة وأبو جحيفة وقيل لعلى هل عندكم من رسول الله ﷺ عهد سوى القرآن فقال ما عهدى إلا كتاب فى قراب سيفى وفيه المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ولا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده وحديث عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ قال يوم فتح مكة (لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده) وقد روى ابن عمر أيضاً ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إدريس ابن عبد الكريم الحداد قال حدثنا محمد بن الصباح حدثنا سليمان بن الحكم حدثنا القاسم ابن الوليد عن سنان بن الحارث عن طلحة بن مطرف عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ﷺ (لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده) ولهذا الخبر ضروب من التأويل كلها توافق ما قدمنا ذكره من الآى والسنن أحدها أنه قد ذكر أن ذلك كان فى خطبته يوم فتح مكة وقد كان رجل من خزاعة قتل رجلا من هذيل بذحل الجاهلية

فقال ﷺ إلا أن كل دم كان فى الجاهلية فهو موضوع تحت قدمى هاتين لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده يعنى والله أعلم بالكافر الذى قتله فى الجاهلية وكان ذلك تفسيراً لقوله كل دم كان فى الجاهلية فهو موضوع تحت قدمى لأنه مذكور فى خطاب واحد فى حديث وقد ذكر أهل المغازى أن عهد الذمة كان بعد فتح مكة وأنه إنما كان قبل ذلك بين النبى ﷺ وبين المشركين عهود إلى مدد لا على أنهم داخلون فى ذمة الإسلام وحكمه وكان قوله يوم فتح مكة لا يقتل مؤمن بكافر منصرفاً إلى الكفار المعاهدين إذ لم يكن هناك ذمى ينصرف الكلام إليه ويدل عليه قوله ولا ذو عهد فى عهده كما قال تعالى [فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم] وقال [فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر] وكان المشركون حينئذ ضربين أحدهما أهل الحرب ومن لا عهد بينه وبين النبى ﷺ والآخر أهل عهد إلى مدة ولم يكن هناك أهل ذمة فانصرف الكلام إلى الضربين من المشركين ولم يدخل فيه من لم يكن على أحد هذين الوصفين وفى فحوى هذا الخبر ومضمونه ما يدل على أن الحكم المذكور فى نفى القصاص مقصور على الحربى المعاهد دون الذمى وذلك أنه عطف عليه قوله ولا ذو عهد فى عهده ومعلوم أن قوله ولا ذو عهد فى عهده غير مستقل بنفسه فى إيجاب الفائدة لو انفرد عما قبله فهو إذاً مفتقر إلى ضمير وضميره ما تقدم ذكره ومعلوم أن الكافر الذى لا يقتل به ذو العهد المستأمن هو الحربى فثبت أن مراده مقصور على الحربى وغير جائز أن يجعل الضمير ولا يقتل ذو عهد فى عهده من وجهين أحدهما أنه لما كان القتل المبدو بذكره قتلا على وجه القصاص وكان ذلك القتل بعينه سبيله أن يكون مضمراً فى الثانى لم يجز لنا إثبات الضمير قتلا مطلقا إذ لم يتقدم فى الخطاب ذكر قتل مطلق غير مقيد بصفة وهو القتل على وجه القود فوجب أن يكون هو المنفى بقوله ولا ذو عهد فى عهده فصار تقديره ولا يقتل مؤمن بكافر ولا يقتل ذو عهد فى عهده بالكافر المذكور بديا ولو أضمرنا قتلا مطلقاً كنا مثبتين لضمير لم يجر له ذكر فى الخطاب وهذا لا يجوز وإذا ثبت ذلك وكان الكافر الذى لا يقتل به ذو العهد هو الكافر الحربى كان قوله لا يقتل مؤمن بكافر بمنزلة قوله لا يقتل مؤمن بكافر حربى فلم يثبت عن النبى ﷺ نفى قتل المؤمن بالذمى والوجه الآخر أنه معلوم أن ذكر العهد يحظر قتله ما دام فى عهده فلو حملنا قوله ولا ذو عهد فى عهده على أنه لا يقتل ذو عهد فى عهده لأخلينا اللفظ من الفائدة

وحكم كلام النبي ﷺ حمله على مقتضاه فى الفائدة وغير جائز إلغاؤه ولا إسقاط حكمه فإن قال قائل قد روى فى حديث أبى جحيفة عن على عن النبي ﷺ لا يقتل مؤمن بكافر ولم يذكر العهد وهذا اللفظ ينفى قتل المؤمن بسائر الكفار قيل هو حديث واحد قد عزاه أبو جحيفة أيضاً إلى الصحيفة وكذلك قيس بن عباد وإنما حذف بعض الرواة ذكر العهد فأما أصل الحديث فواحد ومع ذلك فلو لم يكن فى الخبر دليل على أنه حديث واحد لكان الواجب حملهما على أنهما وردا معاً وذلك لأنه لم يثبت أن النبي ﷺ قال ذلك فى وقتين مرة مطلقاً من غير ذكر ذى العهد وتارة مع ذكر ذى العهد وأيضاً فقد وافقنا الشافعى على أن ذمياً لو قتل ذمياً ثم أسلم لم يسقط عنه القود فلو كان الإسلام مانعاً من القصاص ابتداء لمنعه إذا طرىء بعد وجوبه قبل استيفائه ألا ترى أنه لما لم يجب القصاص للإبن على الأب إذا قتله كان ذلك حكمه إذا ورث ابنه القود من غيره فمنع ماعرض من ذلك من استيفائه كما منع ابتداء وجوبه وكذلك لو قتل مرتداً لم يجب القود ولو جرحه وهو مسلم ثم ارتد ثم مات من الجراحة سقط القود فاستوى فيه حكم الابتداء والبقاء فلو لم يجب القتل بديا لما وجب إذا أسلم بعد القتل وأيضاً لما كان المعنى فى إيجاب القصاص ما أراد الله تعالى من بقاء حياة الناس بقوله [ولكم فى القصاص حياة] وكان هذا المعنى موجوداً فى الذمى لأن الله تعالى قد أراد بقاءه حين حقن دمه بالذمة وجب أن يكون ذلك موجباً للقصاص بينه وبين المسلم كما يوجبه فى قتل بعضهم بعضاً ٭ فإن قيل يلزمك على هذا قتل المسلم بالحربى المستأمن لأنه محظور الدم ٭ قيل له ليس كذلك بل هو مباح الدم إباحة مؤجلة ألا ترى أنا لا نتركه فى دار الإسلام ونلحقه بمأمنه والتأجيل لا يزيل عنه حكم الإباحة كالثمن المؤجل لا يخرجه التأجيل عن وجوبه ٭ واحتج أيضاً من منع القصاص بقوله ﷺ المسلمون تتكافأ دماؤهم قالوا وهذا يمنع كون دم الكافر مكافياً لدم المسلم ٭ وهذا لا دلالة فيه على ماقالوا لأن قوله المسلمون تتكافأ دماؤهم لا ينفى مكافأة دماء غير المسلمين وفائدته ظاهرة وهى إيجاب التكافؤ بين الحر والعبد والشريف والوضيع والصحيح والسقيم فهذه كلها فوائد هذا الخبر وأحكامه ومن فوائده أيضاً إيجاب القود بين الرجل والمرأة وتكافؤ دمائهما ونفى لأخذ شيء من أولياء المرأة إذا قتلوا القاتل أو إعطاء نصف الدية من مال المرأة مع قتلها إذا كانت هى القاتلة ٭ فإذا كان قوله ﷺ

المسلمون تتكافأ دماؤهم قد أفاد هذه المعانى فهو حكم مقصور على المذكور ولا دلالة فيه على نفى التكافؤ بينهم وبين غيرهم من أهل الذمة ويدل على ذلك أنه لم يمنع تكافؤ دماء الكفار حتى يقاد من بعضهم لبعض إذا كانوا ذمة لنا فكذلك لا يمنع تكافؤ دماء المسلمين وأهل الذمة ، ومما يدل على قتل المسلم بالذمى اتفاق الجميع على أنه يقطع إذا سرقه فوجب أن يقاد منه لأن حرمة دمه أعظم من حرمة ماله ألا ترى أن العبد لا يقطع فى مال مولاه ويقتل به ، واحتج الشافعى بأنه لا خلاف أنه لا يقتل بالحربى المستأمن كذلك لا يقتل بالذمى وهما فى تحريم القتل سواء وقد بينا وجوه الفرق بينهما ، والذى ذكره الشافعى من الإجماع ليس كما ظن لأن بشر بن الوليد قد روى عن أبى يوسف أن المسلم يقتل بالحربى المستأمن وأما قول مالك والليث فى قتل الغيلة فإنهما يريان ذلك حداً لا قوداً والآيات التى فيها ذكر القتل لم تفرق بين قتل الغيلة وغيره وكذلك السنن التى ذكرنا وعمومها يوجب القتل على وجه القصاص لا على وجه الحد فمن خرج عنها بغير دلالة كان محجوجا والله أعلم .

باب قتل الوالد بولده

اختلاف الفقهاء فى قتل الوالد بولده فقال عامتهم لا يقتل وعليه الدية فى ماله قال بذلك أصحابنا والأوزاعى والشافعى وسووا بين الأب والجد وقال الحسن بن صالح بن حى يقاد الجد بابن الابن وكان يجيز شهادة الجد لابن ابنه ولا يجيز شهادة الأب لابنه وقال عثمان البتى إذا قتل ابنه عمداً قتل به وقال مالك يقتل به وقد حكى عنه أنه إذا ذبحه قتل به وإن حذفه بالسيف لم يقتل به ، والحجة لمن أبى قتله حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول (لا يقتل والد بولده) وهذا خبر مستفيض مشهور وقد حكم به عمر بن الخطاب بحضرة الصحابة من غير خلاف من واحد منهم عليه فكان بمنزلة قوله لا وصية لوارث ونحوه فى لزوم الحكم به وكان فى حيز المستفيض المتواتر ، وقد حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن هاشم بن الحسين قال حدثنا عبد الله بن سنان المروزى قال حدثنا إبراهيم بن رستم عن حماد بن سلمة عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله ﷺ يقول (لا يقاد الأب بابنه) وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا خلاد بن يحيى قال

حدثنا قيس عن إسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ (لا يقاد الوالد بولده) وروى عن النبي ﷺ أنه قال لرجل (أنت ومالك لأبيك) فأضاف نفسه إليه كإضافة ماله وإطلاق هذه الإضافة ينفي القود كما ينفي أن يقاد المولى بعبده لإطلاق إضافته إليه بلفظ يقتضي الملك في الظاهر والأب وإن كان غير مالك لابنه في الحقيقة فإن ذلك لا يسقط استدلالنا بإطلاق الإضافة لأن القود يسقطه الشبهة وصحة هذه الإضافة شبهة في سقوطه ه ويدل عليه أيضاً ماروى عن النبي ﷺ أنه قال (إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه وأن ولده من كسبه) وقال ﷺ (إن أولادكم من كسبكم فكلوا من كسب أولادكم) فسمى ولده كسباً له كما أن عبده كسبه فصار ذلك شبهة في سقوط القود به ه وأيضاً فلو قتل عبد ابنه لم يقتل به لأنه ﷺ سماه كسباً له كذلك إذا قتل نفسه ه وأيضاً قال الله تعالى [ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إلى المصير وإن جاهداك على أن تشرك] الآية فأمر بمصاحبة الوالدين الكافرين بالمعروف وأمره بالشكر لقوله تعالى [أن اشكر لي ولوالديك] وقرن شكرهما بشكره وذلك ينفي جواز قتله إذا قتل وليا لابنه وكذلك إذا قتل ابنه لأن من يستحق القود بقتل الابن إنما يثبت له ذلك من جهة الابن المقتول فإذا لم يستحق ذلك المقتول لم يستحق ذلك عنه وكذلك قوله تعالى [إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً] ولم يخصص حالا دون حال بل أمره بذلك أمراً مطلقاً عاما فغير جائز ثبوت حق القود له عليه لأن قتله له يضاده هذه الأمور التي أمر الله تعالى بها في معاملة والده وأيضاً نهى النبي ﷺ حنظلة بن أبي عامر الراهب عن قتل أبيه وكان مشركا محارباً لله ولرسوله وكان مع قريش يقاتل النبي ﷺ يوم أحد فلو جاز للابن قتل أبيه في حال لكان أولى الأحوال بذلك حال من قاتل النبي ﷺ وهو مشرك إذ ليس يجوز أن يكون أحد أولى باستحقاق العقوبة والذم والقتل ممن هذه حاله فلما نهاه ﷺ عن قتله في هذه الحال علمنا أنه لا يستحق قتله بحال وكذلك قال أصحابنا أنه لو قذفه لم يحد له ولو قطع يده لم يقتص منه ولو كان عليه دين له لم يحبس به لأن ذلك كله يضاده موجب الآي التي ذكرنا ومن الفقهاء

من يجعل مال الإبن لأبيه فى الحقيقة كما يجعل مال العبد ومتى أخذ منه لم يحكم برده عليه . فلو لم يكن فى سقوط القود به إلا اختلاف الفقهاء فى حكم ماله على ما وصفنا لكان كافياً فى كونه شبهة فى سقوط القود به وجميع ما ذكرنا من هذه الدلائل يخص آى القصاص ويدل على أن الوالد غير مراد بها والله أعلم .

باب الرجلين يشتركان فى قتل الرجل

قال الله تعالى [ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها] وقال تعالى [ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة] ولا خلاف أن هذا الوعيد لاحق بمن شارك غيره فى القتل وإن عشرة لو قتلوا رجلا عمداً لكان كل واحد منهم داخلا فى الوعيد قاتلا للنفس المؤمنة وكذلك لو قتل عشرة رجلا خطأ كان كل واحد منهم قاتلا فى الحكم للنفس يلزمه من الكفارة ما يلزم المنفرد بالقتل ولا خلاف أن ما دون النفس لا يجب فيه كفارة فيثبت أن كل واحد فى حكم من أتلف جميع النفس وقال تعالى [من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً] فالجماعة إذا اجتمعت على قتل رجل فكل واحد فى حكم القاتل للنفس ولذلك قتلوا به جميعاً وإذا كان كذلك فلو قتل اثنان رجل أحدهما عمداً والآخر خطأ أو أحدهما مجنون والآخر عاقل فمعلوم أن المخطىء فى حكم آخذ جميع النفس فيثبت لجميعها حكم الخطأ فانتفى منهما حكم العمد إذ غير جائز ثبوت حكم الخطأ للجميع وحكم العمد للجميع وكذلك المجنون والعاقل والصبى والبالغ ألا ترى أنه إذا ثبت حكم الخطأ للجميع وجبت الدية كاملة وإذا ثبت حكم العمد للجميع وجب القود فيه ولا خلاف بين الفقهاء فى امتناع وجوب دية كاملة فى النفس ووجوب القود مع ذلك على جهة استيفائهما جميعاً فوجب بذلك أنه متى وجب للنفس المتلفة على وجه الشركة شىء من الدية أن لا يثبت معه قود على أحد لأن وجوب يوجب ثبوت حكم العمد فى الجميع وثبوت حكم العمد فى الجميع ينفى وجوب الأرش لشىء منها . وقد اختلف الفقهاء فى الصبى والبالغ والمجنون والعاقل والعمد والمخطىء يقتلان رجلا فقال أبو حنيفة وصاحباه لا قصاص على واحد منهما وكذلك لو كان أحدهما أبا المقتول فعلى الأب والعاقل نصف الدية فى ماله والمخطىء والمجنون والصبى على عاقلته وهو قول الحسن بن صالح وقال مالك إذا اشترك الصبى

والبالغ فى قتل رجل قتل الرجل وعلى عاقلة الصبي نصف الدية وقال الأوزاعى على عاقلتهما الدية وقال الشافعي إذا قتل رجلا مع صبي رجلا فعلى الصبي العامد نصف الدية فى ماله وكذلك الحر والعبد إذا قتلا عبداً والمسلم والنصرانى إذا قتلا نصرانياً قال وإن شركه قاتل خطأ فعلى العامد نصف الدية فى ماله وجناية المخطىء على عاقلته ٭ قال أبو بكر أصل أصحابنا فى ذلك أنه متى اشترك اثنان فى قتل رجل وأحدهما لا يجب عليه القود فلا قود على الآخر وما قدمناه من دلائل الآى التى ذكرنا يمنع وجوب القود على أحدهما عمداً ويجب المال على الآخر لحصول حكم الخطأ للنفس المتلفة ولا جائز أن يكون خطأ وعمداً موجباً للمال والقود فى حال واحدة وهى نفس واحدة لا تتبعض ألا ترى أنه غير جائز أن يكون بعضها متلفاً وبعضها حياً لأن ذلك يوجب أن يكون الإنسان حياً ميتاً فى حال واحدة فلما امتنع ذلك ثبت أن كل واحد من القاتلين فى حكم المتلف لجميعها فوجب بذلك قسطها من الدية على من لا يجب عليه القود فيصير حينئذ محكوما للجميع بحكم الخطأ فلا جائز مع ذلك أن يحكم لها بحكم العمد لأنه لو جاز ذلك لوجب أن يكون فيهما جميع الدية ويشبه من هذا الوجه أيضاً الواطىء لجارية بينه وبين غيره فى سقوط الحد عنه لأن فعله لم يتبعض فى نصيبه دون نصيب شريكه فلما لم يجب عليه الحد فى نصيبه منع ذلك من وجوبه فى نصيب شريكه لعدم التبعيض فيه وعلى هذا قال أصحابنا فى رجلين سرقا من ابن أحدهما أنه لا قطع على واحد منهما لمشاركته فى انتهاك الحرز من لا يستحق القطع ٭ فإن قال قائل إن تعلق حكم العامد على العامد والصحيح والبالغ موجب عليه القود بقضية استدلالك بالآى التى تلوت إذا كان قاتلا لجميع النفس متلفاً لجميع الحياة ولذلك استحق الوعيد فى حال الاشتراك والانفراد وكذلك الجماعة العامدون لقتل رجل أوجب على كل واحد منهم القود إذ كان فى حكم من أتلف الجميع منفرداً به وهذا يوجب قتل العاقل منهما وكذلك الصبى والبالغ وأن لا يسقط بمشاركة من لا قود عليه ٭ قيل له هذا غير واجب من قبل أنه لا خلاف أن المشارك الذى لا قود عليه يلزمه قسطه من الدية ولما وجب فيه الأرش انتفى عنه حكم العمد فى الجميع لما ذكرنا من امتناع تبعيضها فى حال الإتلاف فصار الجميع فى حكم الخطأ وما لا قود فيه ولما كان الواجب على الشريك الذى لم يستحق عليه القود قسطه من الدية دون جميعها ثبت أن الجميع قد صار فى حكم الخطأ لولا ذلك

لوجب جميع الدية ألا ترى أنهم لوكانوا جميعاً ممن يجب عليهم القود لأقدنا منهم جميعاً وكان كل واحد منهم فى حكم القاتل منفرداً به فلما وجب على المشارك الذى لاقود عليه قسطه من الدية دل ذلك على سقوط القود وأن النفس قد صارت فى حكم الخطأ فلذلك انقسمت الدية على عددهم ومن حيث وافقنا الشافعى فى قاتلى العمد والخطأ أن لاقود على العامد منهما لزمه مثل ذلك فى العاقل والمجنون والصبى والبالغ لمشاركته فى القتل من لاقود عليه فيه وأيضاً فوجدنا فى الأصول امتناع وجوب المال والقود فى شخص واحد ألا ترى أنه لو كان القاتل واحداً فوجب المال انتفى وجوب القصاص وكذلك الوطء إذا وجب به المهر سقط الحد وكذلك السرقة إذا وجب بها الضمان سقط القطع عندنا لأن المال لايجب فى هذه المواضع إلا مع وجود الشبهة المسقطة للقود والحد فلما وجب المال فى مسئلتنا بالإتفاق انتفى به وجوب القصاص ومما يدل على أن سقوط القود فيما وصفنا أولى من إيجابه أن القود قد يتحول مالا بعد ثبوته والمال لا يتحول قوداً بوجه فكان مالا ينفسخ إلى غيره أولى بالإثبات مما ينفسخ بعد ثبوته إلى الآخر وكان سقوط القود عن أحدهما مسقطاً له عن الآخر فإن قيل فأنتم تقولون فى العامدين إذا قتلا رجلا ثم عفا الولى عن أحدهما أن الآخر يقتل فكذلك يجب أن تقولوا فى هذه المسئلة قيل له هذا سؤال ساقط على أصل الشافعى لأنه يلزمه أن يقيد من العامد إذا شاركه المخطىء إذا كانت الشركة لاحظ لها فى نفى القود عمن يجب عليه ذلك لو انفرد وإن كان سقوط القود عن أحد قاتلى العمد بالعفو لا يسقط عن الآخر فلم لم يلزمه ذلك فى المخطىء والعامد لم يلزمنا فى الصبى والبالغ والمجنون والعاقل والسؤال ساقط للآخرين أيضاً من قبل أن هذا كلام فى الإستيفاء والإستيفاء لايجب على وجه الشركة إذ له أن يقتل أحدهما قبل الآخر وله أن يقتل من وجده منهما دون من لم يجد وأيضاً مسئلتنا فى الوجوب ابتداء إذا وقع القتل على وجه الشركة فيستحيل حينئذ أن يكون كل واحد منهما قد صار فى الحكم كتالف دون الآخر واستحال انفراد أحدهما بالحكم دون شريكه وأيضاً فالوجوب حكم غير الإستيفاء فغير جائز إلزام الإستيفاء عليه إذ غير جائز اعتبار حال الإستيفاء بحال الوجوب ألا ترى أنه يجوز أن يكون فى حال الإستيفاء تائباً ولياً لله عز وجل وغير جائز أن يكون فى حال القتل الموجب للقود ولياً لله تعالى وجائز أن يتوب الزانى فيكون

حق استيفاء الحد باقياً عليه وغير جائز وجوب الحد وهو على هذه الصفة فمن اعتبر حال الوجوب بحال الإستيفاء فهو مغفل الواجب عليه وأيضاً فإنه متى عفا عن أحدهما سقط حكم قتله فصار الباقى فى حكم المنفرد بقتله فلزمه القود ولم يسقط عنه بسقوطه عن الآخر وأما المجنون ومن لم يجب عليه القود فحكم فعله ثابت على وجه الخطأ وذلك موجب لحظر دم من شاركه إذ كان حكمه حكمه لاشتراكهما فيه وإذا ثبت بما قدمنا من دلائل الكتاب والنظر سقوط القود عمن شاركه من لا يجب عليه القود جاز أن يخص بهما موجب حكم الآى المذكور فيها القصاص من قوله [كتب عليكم القصاص فى القتلى] وقوله [الحر بالحر] وقوله [ومن قتل مظلوماً - و - النفس بالنفس] وما جرى مجرى ذلك من عموم السنن الموجبة للقصاص ولأن جميع ذلك عام قد أريد به الخصوص بالإتفاق وما كان هذا سبيله فجائز تخصيصه بدلائل النظر والله الموفق وذكر المزنى أن الشافعى احتج على محمد فى منعه إيجاب القود على العامد إذا شاركه صبي أو مجنون فقال إن كنت رفعت عنه القتل لأن القلم مرفوع عنهما وأن عمدهما خطأ فهلا أقدت من الأجنبى إذا قتل عمداً مع الأب لأن القلم عن الأب ليس بمرفوع وهذا ترك لأصله قال المزنى قد شرك الشافعى محمداً فيما أنكر عليه فى هذه المسئلة لأن رفع القصاص عن المخطىء والمجنون واحد وكذلك حكم من شركهم فى العمد واحد قال أبو بكر ماذكره المزنى عن الشافعى إلزام فى غير موضعه لأنه ألزمه عكس المعنى وإنما الذى يلزم على هذا الأصل أن كل من كان عمده خطأ أن لا يقيد المشارك له فى القتل وإن كان عامداً فأما من ليس عمده خطأ فليس يلزمه أن يخالف بينهما فى الحكم بل حكمه موقوف على دليله لأنه عكس العلة وليس يلزم من اعتل بعلة فى الشرع أن يعكسها ويوجب من الحكم عند عدمها ضد موجبها عند وجودها ألا ترى أنا إذا قلنا وجود الغرر يمنع جواز البيع لم يلزمنا على ذلك الحكم بجوازه عند عدم الغرر بل جائز أن يمنع الجواز عند عدم الغرر لوجود معنى آخر وهو أن يكون مما لم يقبضه بائعه أو شرط فيه شرطاً لا يوجبه العقد أو يكون مجهول الثمن وما جرى مجرى ذلك من المعانى المفسدة لعقود البياعات وجائز أن يجوز البيع عند زوال الغرر على حسب قيام دلالة الجواز والفساد ونظائر ذلك كثيرة فى مسائل الفقه لا يخفى على من له أدنى ارتياض بنظر الفقه ومما يحتج به فى ذلك حديث ابن عمر عن النبي ﷺ ألا إن قتيل خطأ العمد قتيل

السوط والعصا فيه الدية مغلظة وقتيل الصبي والبالغ والمجنون والعاقل والمخطيء والعامد هو خطأ العمد من وجهين أحدهما أن النبي ﷺ فسر قتيل خطأ العمد بأنه قتيل السوط والعصا فإذا اشترك مجنون معه عصا وعاقل معه السيف فهو قتيل خطأ العمد لقضية النبي ﷺ فالواجب أن لا قصاص فيه والوجه الآخر أن عمد الصبي والمجنون خطأ لأن القتل لا يخلو من أحد ثلاثة أوجه إما خطأ أو عمد أو شبه عمد فلما لم يكن قتل الصبي والمجنون عمداً وجب أن يكون في أحد الحيزين الآخرين من الخطأ أو شبه العمد وأيهما كان فقد اقتضى ظاهر لفظ النبي ﷺ إسقاط القود عن مشاركة في القتل لأنه قتيل خطأ أو قتيل خطأ العمد وأيضاً فإنه أوجب فيمن استحق هذه التسمية دية مغلظة ومتى وجبت الدية كاملة انتفى القود بالاتفاق ه فإن قيل إنما أراد النبي ﷺ بقوله قتيل خطأ العمد إذا انفرد بقتله بالسوط والعصا ه قيل له مشاركة غيره فيه بالسيف لا تخرجه من أن يكون قتيل السوط والعصا وقتيل خطأ لأن كل واحد منهما من حيث كان قاتلا وجب أن يكون هو قتيلا لكل واحد منهما فاشتمل لفظ النبي ﷺ على المعنيين وانتفى به القصاص في الحالين ويدل على صحة ما ذكرنا وأنه غير جائز اختلاف حكم مشاركة المجنون للعاقل والمخطيء للعامد أن رجلا لو جرح رجلا وهو مجنون ثم أفاق وجرحه أخرى بعد الإفاقة ثم مات المجروح منهما أنه لا قود على القاتل كما لو جرحه خطأ ثم جرحه عمداً ومات منهما لم يجب عليه القود وكذلك لو جرحه مرتداً ثم أسلم ثم جرحه ومات من الجراحتين لم يكن على الجارح القود وذلك يدل على معنيين أحدهما أن موته من جراحتين إحداهما غير موجبة للقود والأخرى موجبة يوجب إسقاط القود ولم يكن لانفراد الجراحة التي لا شبهة فيها عن الأخرى حكم في إيجاب القود بل كان الحكم للتي لم توجب قوداً فوجب على هذا أنه إذا مات من جراحة رجلين أحدهما لو انفرد أوجبت جراحته القود والأخرى لا توجبه أن يكون حكم سقوطه أولى من حكم إيجابه لحدوث الموت منهما فكان حكم ما يوجب سقوط القود أولى من حكم ما يوجبه والعلة فيهما موته من جراحتين إحداهما مما توجب القود والأخرى مما لا توجبه والمعنى الآخر ما قدمنا الكلام عليه بديا هو أنه لا فرق بين المخطيء والعامد وبين المجنون والعاقل عند الاشتراك كما لم تختلف جناية المجنون في حال جنونه ثم في حال إفاقته إذا حدث الموت منهما وجناية الخطأ والعمد إذا حدث الموت

منهما فى سقوط القود فى الحالين كذلك ينبغى أن لايختلف حكم جناية الصحيح لمشاركة المجنون وحكم جناية العامد لمشاركة المخطىء والله أعلم .

باب مايجب لولى قتيل العمد

قال الله تعالى [كتب عليكم القصاص فى القتلى] وقال تعالى [وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس] وقال تعالى [ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا] وقد اتفقوا أن القود مراد به وقال تعالى [وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به] وقال [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم] فاقتضت هذه الآيات إيجاب القصاص لاغيره . وقد اختلف الفقهاء فى موجب القتل العمد فقال أبو حنيفة وأصحابه ومالك بن أنس والثورى وابن شبرمة والحسن بن صالح ليس الولى إلا القصاص ولا يأخذ الدية إلا برضى القاتل وقال الأوزاعى والليث والشافعى الولى بالخيار بين أخذ القصاص والدية وإن لم يرض القاتل وقال الشافعى فإن عفا المفلس عن القصاص جاز ولم يكن لأهل الوصايا والدين منعه لأن المال لا يملك بالعمد إلا بمشيئة المجنى عليه إذا كان حياً أو بمشيئة الورثة إذا كان ميتاً قال أبو بكر ماتقدم ذكره من ظواهر آى القرآن بما تضمنه من بيان المراد من غير اشتراك فى اللفظ يوجب القصاص دون المال وغير جائز إيجاب المال على وجه التخيير إلا بمثل مايجوز به نسخه لأن الزيادة فى نص القرآن توجب نسخه ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] فحظر أخذ مال كل واحد من أهل الإسلام إلا برضاه على وجه التجارة وبمثله قد ورد الأثر عن النبى ﷺ فى قوله (لايحل مال أمرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه) فمتى لم يرض القاتل بإعطاء المال ولم تطب به نفسه فماله محظور على كل أحد وروى عن ابن عباس وقد ذكرنا سنده فيما تقدم قال قال رسول الله ﷺ (العمد قود إلا أن يعفو ولى المقتول) وروى سليمان بن كثير قال حدثنا عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ (من قتل فى عمياً أو فى زحمة لم يعرف قاتله أو رمياً تكون بينهم بحجر أو سوط أو عصا فعقله عقل خطأ ومن قتل عمداً فقود يديه فمن حال بينه وبينه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) فأخبر ﷺ فى هذين الحديثين أن الواجب بالعمد هو القود ولو كان له خيار فى أخذ الدية لما اقتصر على ذكر القود دونها لأنه

غير جائز أن يكون له أحد شيئين على وجه التخيير ويقتصر ﷺ بالبيان على أحدهما دون الآخر لأن ذلك يوجب نفي التخيير ومتى ثبت فيه تخيير بعده كان نسخاً له . فإن قيل قد روى ابن عيينة هذا الحديث الآخر عن عمرو بن دينار عن طاوس موقوفاً عليه ولم يذكر فيه ابن عباس ولا رفعه إلى النبي ﷺ . قيل له كان ابن عيينة حدث به مرة هكذا غير مرفوع وحدث به مرة أخرى كما حدث سليمان بن كثير وقد كان ابن عيينة سيء الحفظ كثير الخطأ ومع ذلك فجائز أن يكون طاوس رواه مرة عن ابن عباس عن النبي ﷺ ومرة أفتى به وأخبر عن اعتقاده فليس إذاً في ذلك ما يوهن الحديث . وقد تنازع أهل العلم معنى قوله تعالى [فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان] فقال قائلون العفو ما سهل وما تيسر قال الله تعالى [خذ العفو] يعني والله أعلم ما سهل من الأخلاق وقال النبي ﷺ (أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله) يعني تيسير الله وتسهيله على عباده فقوله تعالى [فمن عفي له من أخيه شيء] يعني الولي إذا أعطي شيئاً من المال فليقبله وليتبعه بالمعروف وليؤد القاتل إليه بإحسان فندبه تعالى إلى أخذ المال إذا سهل ذلك من جهة القاتل وأخبر أنه تخفيف منه ورحمة كما قال عقيب ذكر القصاص من سورة المائدة [فمن تصدق به فهو كفارة له] فندبه إلى العفو والصدقة وكذلك ندبه بما ذكر في هذه الآية إلى قبول الدية إذا بذلها الجاني لأنه بدأ بذكر عفو الجاني بإعطاء الدية ثم أمر الولي بالاتباع وأمر الجاني بالأداء بالإحسان . وقال بعضهم المعنى فيه ما روى عن ابن عباس وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفيان الثوري قال حدثنا عمرو بن دينار قال سمعت مجاهداً يقول سمعت ابن عباس يقول كان القصاص في بني إسرائيل ولم يكن فيهم الدية فقال الله لهذه الأمة [يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى - إلى قوله - فمن عفي له من أخيه شيء] قال ابن عباس العفو أن يقبل الدية في العمد [واتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة] فيما كان كتب على من كان قبلكم [فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم] قال بعد قبول الدية فأخبر ابن عباس أن الآية نزلت ناسخة لما كان على بني إسرائيل من حظر قبول الدية وأباحت للولي قبول الدية إذا بذلها القاتل تخفيفاً من الله علينا ورحمة بنا فلو كان الأمر على ما ادعاه مخالفنا من إيجاب التخيير لما قال فالعفو أن يقبل الدية لأن

القبول لا يطلق إلا فيما بذله غيره ولو لم يكن أراد ذلك لقال إذا اختار الولى فثبت بذلك أن المعنى كان عند جواز تراضيهما على أخذ الدية ، وقد روى عن قتادة مايدل على أن الحكم الذى كان فى بنى إسرائيل من امتناع قبول الدية ثابت على من قتل بعد أخذ الدية وهو ماحدثنا عبدالله بن محمد بن إسحاق المروزى قال حدثنا الحسين بن أبى الربيع الجرجانى قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله تعالى [فمن اعتدى بعد ذلك] قال يقول من قتل بعد أخذ الدية فعليه القتل لا يقبل منه الدية ، وقد روى فيه معنى آخر وهو ماروى سفيان بن حسين عن ابن أشوع عن الشعبى قال كان بين حيين من العرب قتال فقتل من هؤلاء ومن هؤلاء فقال أحد الحيين لا نرضى حتى نقتل الرجل بالمرأة وبالرجل الرجلين وارتفعوا إلى النبى ﷺ فقال رسول الله ﷺ القتل بواء أى سواء فاصطلحوا على الديات ففضل لأحد الحيين على الآخر فهو قوله تعالى [كتب عليكم القصاص - إلى قوله - فمن عفى له من أخيه شيء] قال سفيان فمن عفى له من أخيه شيء يعنى فمن فضل له على أخيه شيء فليؤده بالمعروف ، فأخبر الشعبى عن السبب فى نزول الآية وذكر سفيان أن معنى العفو ههنا الفضل وهو معنى يحتمله اللفظ قال الله تعالى [حتى عفوا] يعنى كثروا وقال ﷺ (أعفوا اللحى) فتقدير الآية على ذلك فمن فضل له على أخيه شيء من الديات التى وقع الاصطلاح عليها فليتبعه مستحقه بالمعروف وليؤد إليه بإحسان ، وقد ذكر فيه معنى آخر وهو أنهم قالوا هو فى الدم بين جماعة إذا عفا بعضهم تحول نصيب الآخرين مالا وقد روى عن عمر وعلى وعبدالله ذلك ولم يذكروا أنه تأويل الآية وهذا تأويل لفظ الآية يوافقه لأنه قال [فمن عفى له من أخيه شيء] وهذا يقتضى وقوع العفو عن شيء من الدم لا عن جميعه فيتحول نصيب الشركاء مالا وعليهم اتباع القاتل بالمعروف عليه أداؤه إليهم بإحسان ، وتأوله بعضهم على أن لولى الدم أخذ المال بغير رضى القاتل وهذا تأويل يدفعه ظاهر الآية لأن العفو لا يكون مع أخذ الدية ألا ترى أن النبى ﷺ قال (العمد قود إلا أن يعفو الأولياء) فأثبت له أحد الشيئين قتل أو عفو ولم يثبت له مالا بحال ، فإن قال قائل إذا عفا عن الدم ليأخذ المال كان عافياً ويتناوله لفظ الآية ، قيل له إن كان الواجب أحد الشيئين فجائز أيضاً أن يكون عافياً بترك المال وأخذ القود فعلى هذا لا يخلو الولى من عفو قتل أو أخذ مال وهذا فاسد

لا يطلقه أحد وممن جهة أخرى ينفيه ظاهر الآية وهو أنه إذا كان الولى هو العافى بترك القود وأخذ المال فإنه لا يقال له عفا له وإنما يقال له عفا عنه فيتعسف فيقيم اللام مقام عن أو يحمله على أنه عفا له عن الدم فيضمر حرفاً غير مذكور ونحن متى استغنينا بالمذكور عن المحذوف لم يجز لنا إثبات الحذف وعلى أن تأويلنا هو سائغ مستعمل على ظاهره من غير إثبات ضمير فيه وهو أن يحمل على معنى التسهيل من جهة القاتل بإعطائه المال ومن جهة أخرى يخالف ظاهرها هو أن قوله [من أخيه شيء] فقوله [من] تقتضي التبعيض لأن ذلك حقيقتها وبابها إلا أن تقوم الدلالة على غيره فيوجب هذا أن يكون العفو عن بعض دم أخيه وعند المخالف هو عفو عن جميع الدم وتركه إلى الدية وفيه إسقاط حكم من ومن وجه آخر وهو قوله [شيء] وهذا أيضاً يوجب العفو عن شيء من الدم لا عن جميعه فمن حمله على الجميع لم يوف الكلام حظه من مقتضاه وموجبه لأنه يجعله بمنزلة ما لو قال فمن عفى له عن الدم وطولب بالدية فأسقط حكم قوله [من ـ وقوله ـ شيء] وغير جائز لأحد تأويل الآية على وجه يؤدى إلى إلغاء شيء من لفظها ما أمكن استعماله على حقيقته ومتى استعمل على ما ذكرنا كان موافقاً لظاهر الآية من غير إسقاط منه لأنه إن كان التأويل ما ذكره الشعبي من نزولها على السبب وما فضل من بعضهم على بعض من الديات فهو موافق للفظ الآية لأنه عفى له من أخيه بمعنى أنه فضل له شيء من المال فيه التقاصى وذلك بعض من جملة وشيء منها فتناوله اللفظ على حقيقته وإن كان التأويل أنه إن سهل له بإعطاء شيء من المال فالولى مندوب إلى قبوله موعود بالثواب عليه فذلك قد يتناول أيضاً للبعض بأن يبذل بعض الدية وذلك جزء من كل على أطلقه . وإن كان التأويل الأخبار بنسخ ما كان على بنى إسرائيل من إيجاب حكم القود ومنع أخذ البدل فتأويلنا أيضاً على هذا الوجه أشد ملاءمة لمعنى الآية لأنا نقول إن الآية اقتضت جواز الصلح منهما على ما يقع الإصطلاح عليه من قليل أو كثير فذكر البعض وأفاد به حكم الكل أيضاً كقوله تعالى [ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما] نص على هذا القول بعينه وأراد به ما فوقه فى نظائر لذلك فى القرآن . وإن كان التأويل عفو بعض الأولياء عن نصيبه فهو أيضاً يواطىء ظاهر الآية لوقوع العفو عن البعض دون الجميع . فعلى أى وجه يصرف تأويل المتأولين عن قدمنا قوله فتأويله موافق لظاهر الآية غير تأويل من تأوله على أن الولى العفو عن

الجميع وأخذ المال وليس يمتنع أن يكون جميع المعاني التي قدمنا ذكرها عن متأوليها مرادة بالآية فيكون نزولها على سبب نسخ بها ما كان على بني إسرائيل وأبيح لنا أخذ قليل المال وكثيره ويكون الولي مندوباً إلى القبول إذا تسهل له القاتل بإعطاء المال وموعوداً عليه بالثواب ويكون السبب الذي نزلت عليه الآية حصول الفضل من بعض على بعض في الديات فأمروا به بالاتباع بالمعروف وأمر القاتل بالأداء إليهم بإحسان ويكون على اختلاف فيه بيان حكم الدم إذا عفا عنه بعض الأولياء فهذه الوجوه كلها على اختلاف معانيها تحتملها الآية وهي مرادة من غير إسقاط شيء من لفظها * فإن قال قائل وما تأوله المخالفون في إيجاب الدية للولي باختياره من غير رضى القاتل تحتمله الآية فوجب أن يكون مراداً إذ ليس فيه نفي لتأويلات الآخرين ويكون قوله [فمن عفي له] معناه أنه ترك له من قولهم عفت المنازل إذا تركت حتى درست والعفو عن الذنوب ترك العقوبة عليها فيفيد ذلك ترك القود إلى الدية * قيل له إن كان كذلك فينبغي أن يكون لو ترك الدية وأخذ القود أن يكون عافياً لأنه تارك لأخذ الدية وقد يسمى ترك المال وإسقاطه عفواً قال الله [فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح] فأطلق اسم العفو على الإبراء من المال ومعلوم عند الجميع امتناع إطلاق العفو على من آثر أخذ القود وترك أخذ الدية فكذلك العادل عن القود إلى أخذ الدية لا يستحق اسم العافي إذ كان إنما اختار أحد الشيئين كان مخيراً في اختيار أيهما شاء لأن من كان مخيراً بين أحد شيئين فاختار أحدهما كان الذي اختاره هو حقه الواجب له قد تعين عليه حكمه عند فعله كأنه لم يكن غيره ألا ترى أن من اختار التكفير بالعتق في كفارة اليمين كان العتق هو كفارته كأنه لم يكن غيره وسقط عنه حكم ما عداه أن يكون من فرضه كذلك هذا الولي لو كان مخيراً في أحد شيئين من قود أو مال ثم اختار أحدهما لم يستحق اسم العافي لتركه أحدهما إلى الآخر فلما كان اسم العفو منتفياً عمن ذكرنا حاله لم يجز تأويل الآية عليه وكانت المعاني التي قدمنا ذكرها أولى بتأويلها ثم ليس يخلو الواجب للولي بنفس القتل أن يكون القود والدية جميعاً أو القود دون الدية أو أحدهما على وجه التخيير لا جائز أن يكون حقه الأمرين جميعاً بالاتفاق ولا يجوز أيضاً أن يكون الواجب أحدهما على حسب ما يختاره الولي كما في كفارة اليمين ونحوها لما بينا من أن الذي أوجبه الله تعالى في الكتاب

هو القصاص وفي إثبات التخيير بينه وبين غيره زيادة في النص ونفي لإيجاب القصاص ومثله عندنا يوجب النسخ فإذا الواجب هو القود لا غيره فلا جائز له أخذ المال إلا برضى القاتل لأن كل من له قبل غيره حق يمكن استيفاءه منه لم يجز له نقله إلى بدل غيره إلا برضى من عليه الحق وعلى أن قائل هذا القول مخطىء في العبارة حين قال الواجب هو القود وله أن يأخذ المال لأنه لم يخرجه من أن يكون مخيراً فيه إذ قد جعل له أن يستوفى القود إن شاء وإن شاء المال فلو قال قائل الواجب هو المال وله نقله إلى القود بدلا منه كان مساوياً له فلما فسد قول هذا القائل من أن الواجب هو المال وله نقله إلى القود لإيجابه التخيير كذلك قول من قال الواجب هو القود وله نقله إلى المال إذ لم ينفك في الحالين من إيجاب التخيير بنفس القتل والله سبحانه إنما كتب على القاتل القصاص بقوله [كتب عليكم القصاص في القتلى] ولم يقل كتب عليكم المال في القتلى ولا كتب عليكم القصاص أو المال في القتلى والقائل بأن الواجب هو القود وله نقله إلى المال إنما عبر عن التخيير الذي أوجبه له بغير اسمه وأخطأ في العبارة عنه ه فإن قال قائل هذا كما تقول إن الواجب هو القصاص ولهما جميعاً نقله إلى المال بتراضيهما ولم يكن في جواز تراضيهما على نقله إلى المال إسقاط لموجب حكم الآية من القصاص ه قيل له من قبل أنا قد بينا بديا أن القصاص حق الولي على القاتل من غير إثبات تخيير له بين القود وغيره وتراضيهما على نقله إلى البدل لا يخرجه من أن يكون هو الحق الواجب دون غيره لأن ما تعلق حكمه بتراضيهما لا يؤثر في الأصل الذي كان واجباً من غير خيار ألا ترى أن الرجل قد يملك العبد والدار ولغيره أن يشتريه منه برضاه وليس في جواز ذلك نفي الملك الأصل لمالكه الأول ولا موجباً لأن يكون ملكه موقوفاً على الخيار وكذلك الرجل يملك طلاق امرأته ويملك الخلع وأخذ البدل عن الطلاق وليس في ذلك إثبات ملك الطلاق له بديا على أنه مخير في نقله إلى المال من غير رضى المرأة وأنه لو كان له أن يطلق أو يأخذ المال بديا من غير رضاها لكان ذلك موجباً لكونه مالكا لأحد شيئين من طلاق أو مال وبدل على أن الواجب بالقتل هو القود لا غير حديث أنس الذي قدمنا إسناده في قصة الربيع حين كسرت ثنية جارية فقال رسول الله ﷺ كتاب الله القصاص فأخبر أن موجب الكتاب هو القصاص فغير جائز لأحد إثبات شيء معه ولا نقله إلى غيره إلا بمثل ما يجوز

به نسخ الكتاب ولو سلمنا احتمال الآية لما ادعوه من تأويلها في جواز أخذ المال من غير رضى القاتل في قوله [فمن عفي له من أخيه شيء] مع احتماله للوجوه التي ذكرناكان أكبر أحواله أن يكون اللفظ مشتركا محتملا للمعاني فيوجب ذلك أن يكون متشابها ومعلوم أن قوله تعالى [كتب عليكم القصاص] محكم ظاهر المعنى بين المراد لا اشتراك في لفظه ولا احتمال في تأويله وحكم المتشابه أن يحمل على معنى المحكم ويرد إليه بقوله تعالى [منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات - إلى قوله - وابتغاء تأويله] فأمر الله تعالى برد المتشابه إلى المحكم لأن وصفه للمحكم بأنه أم الكتاب يقتضي أن يكون غيره محمولا عليه ومعناه معطوفا عليه إذ كان أم الشيء ما منه ابتداؤه وإليه مرجعه ثم ذم من اتبع المتشابه واكتفى بما احتمله اللفظ من تأويله من غير رد له إلى المحكم وحمله على موافقته في معناه وحكم عليهم بالزيغ في قلوبهم بقوله [فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله] وإذا ثبت أن قوله [كتب عليكم القصاص] محكم وقوله [فمن عفي له من أخيه شيء] متشابه وجب حمل معناه على معنى المحكم من غير مخالفة له ولا إزالة لشيء من حكمه وهو أن يكون على أحد الوجوه التي ذكرنا مما لا ينفي موجب لفظ الآية من القصاص من غير معنى آخر يضم إليه ولا عدول عنه إلى غيره وكذلك قوله تعالى [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] إذ كانت النفس مثلا فيما يستحقه الولي وهو القود فإذا كان المثل هو القود وإتلاف نفسه كما اتلف كان بمنزلة متلف المال الذي له مثل ولا يعدل عنه إلى غيره إلا بالتراضي لقوله تعالى [بمثل ما اعتدى عليكم] وبدلالة الأصول عليه ه واحتج من أوجب للولي الخيار بين القود وأخذ المال من غير رضى القاتل بأخبار منها حديث يحيي بن كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ حين فتح مكة (من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يقتل وإما أن يودي) وحديث يحيي بن سعيد عن أبي ذيب قال حدثني سعيد المقبري قال سمعت أبا شريح الكعبي يقول قال النبي ﷺ في خطبته يوم فتح مكة (ألا إنكم معشر خزاعة قتلتم هذا القتيل من هذيل وإني عاقله فمن قتل له بعد مقالتي هذه قتيل فأهله بين خيرتين بين أن يأخذوا العقل وبين أن يقتلوا) ورواه محمد بن إسحق عن الحرث بن فضيل عن سفيان عن أبي العرجاء عن أبي شريح الخزاعي قال قال رسول الله

ﷺ من أصيب بدم أو بخبل يعني بالخبل الجراح فوليه بالخيار بين أحد ثلاث بين العفو أو يقتص أو يأخذ الدية وهذه الأخبار غير موجبة لما ذكروا لاحتمالها أن يكون المراد أخذ الدية برضى القاتل كما قال تعالى [فإما منا بعد وإما فداء] المعنى فداء برضى الأسير فاكتفى بالمحذوف عن ذكره لعلم المخاطبين عند ذكر المال بأنه لا يجوز إلزامه إياه بغير رضاه كذلك قوله أو يأخذ الدية وقوله أو يودى وكما يقول القائل لمن له دين على غيره إن شئت فخذ دينك دراهم وإن شئت دنانير وكما قال ﷺ لبلال حين أتاه بتمر أكل تمر خيبر هكذا فقال لا ولكنا نأخذ الصاع منه بالصاعين والصاعين بثلاثة فقال ﷺ لا تفعلوا ولكن بع تمرك بعرض ثم خذ بالعرض هذا ومعلوم أنه لم يرد أن يأخذ التمر بالعرض بغير رضى الآخر ويكون ذكره الدية إبانة عما نسخه الله عما كان على بني إسرائيل من امتناع أخذ الدية برضى القاتل وبغير رضاه تخفيفاً عن هذه الأمة على ما روى عن ابن عباس أن القصاص كان في بني إسرائيل ولم يكن فيهم أخذ الدية فخفف الله عن هذه الأمة ويدل على ما وصفنا من أن المراد أخذ الدية برضى القاتل أن الأوزاعي قد روى حديث أبي هريرة عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عنه عن النبي ﷺ وقال فيه (من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يقتل وإما أن يفادى) والمفاداة إنما تكون بين اثنين كالمقاتلة والمضاربة والمشاتمة ونحو ذلك فدل على أن مراده في سائر الأخبار أخذ الدية برضى القاتل وهذه الأخبار تبطل قول من يقول إن الواجب على القاتل هو القود وللولي نقله إلى الدية لأن في جميعها إثبات التخيير للولي بنفس القتل بين القود وأخذ الدية ولو كان الواجب هو القود لا غير وإنما للولي نقله إلى الدية بعد ثبوته كما ينقل الدين إلى العرض والعرض إلى الدين على وجه العوض عنه وليس هناك خيار موجب بنفس القتل بل الواجب شيء واحد وهو القود والقائل بإيجاب القود بالقتل دون غيره إلا أن ينقله الولي إلى الدية مخالف لهذه الآثار وقد روى الأنصاري عن حميد الطويل عن أنس بن مالك في قصة الربيع أن رسول الله ﷺ قال (كتاب الله القصاص) وذلك ينفي كون المراد بالكتاب المال أو القصاص وقد روى علقمة بن وائل عن أبيه وثابت البناني عن أنس أن رجلا قتل رجلا فدفعه رسول الله ﷺ إلى ولي المقتول ثم قال اتعفو قال لا قال أفتأخذ الدية قال لا قال أما إنك إن قتلته كنت مثله فخلى الرجل فلحقه الناس فقالوا إن رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال أما إنك إن قتلته كنت مثله فعفا عنه فاحتج الموجبون للخيار بين القود والمال بهذا الحديث وهذا لا دلالة فيه على ماذكروه وذلك لأنه يحتمل أن يريد أن يأخذ الدية برضى القاتل كما قال صلى الله عليه وسلم لامرأة ثابت بن قيس حين جاءت تشكوه أتردين عليه حديقته قالت نعم ومعلوم أن رضى ثابت قد كان مشروطا فيه وإن لم يكن مذكوراً فى الخبر لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يلزم ثابتاً الطلاق ولا يملكه الحديقة إلا برضاه وجائز أن النبى صلى الله عليه وسلم قصد إلى أن يعقد عقداً على مال فيكون موقوفاً على رضى القاتل أو فسخه وجائز أن يكون أراد أن يؤدى الدية من عنده كما فعل فى قتيل الخزاعى بمكة وكما تحمل عن اليهود دية عبد الله بن سهل الذى وجد قتيلا بخيبر وقوله صلى الله عليه وسلم إن قتلته كنت مثله يحتمل معنيين أحدهما إنك قاتل كما أنه قاتل لا إنك مثله فى المأثم لأنه استوفى حقاً له فلا يستحق اللوم عليه والأول فعل ما لم يكن له فكان آثماً فعلمنا أنه لم يرد كنت مثله فى المأثم والآخر إنك إذا قتلته فقد استوفيت حقك منه ولا فضل لك عليه وقد ندب الله تعالى إلى الأفضال بالعفو بقوله تعالى [فمن تصدق به فهو كفارة له] فإن قال قائل لما كان عليه إحياء نفسه وجب أن يحكم عليه بذلك إذا اختار الولى أخذ المال قيل له وعلى كل أحد أن يحيى غيره إذا خاف عليه التلف مثل أن يرى إنسانا قد قصد غيره بالقتل أو خاف عليه الغرق وهو يمكنه تخليصه أو كان معه طعام وخاف عليه أن يموت من الجوع فعليه إحياؤه بإطعامه وإن كثرت قيمته وإن كان على القاتل إعطاء المال لإحياء نفسه فعلى الولى أيضاً إحياؤه إذا أمكنه ذلك فوجب على هذه القضية إجبار الولى على أخذ المال إذا بذله القاتل وهذا يؤدى إلى بطلان القصاص أصلا لأنه إذا كان على كل واحد منهما إحياء نفس القاتل فعليهما التراضى على أخذ المال وإسقاط القود وأيضاً فينبغى إذا طلب الولى داره أو عبده أو ديات كثيرة أن يعطيه لأنه لا يختلف فيما يلزمه إحياء نفسه حكم القليل والكثير فلما لم يلزمه إعطاء أكثر من الدية عند القائلين بهذه المقالة كان بذلك انتقاض هذا الاعتلال وفساده واحتج المزنى للشافعى فى هذه المسئلة بأنه لو صالح من حد القذف على مال أو من كفالة بنفس لبطل الحد والكفالة ولم يستحق شيئاً ولو صالح من دم عمد على مال باتفاق الجميع قبل ذلك فدل ذلك على أن دم العمد مال فى الأصل لولا ذلك لما صح الصلح كما لم يصح عن حد القذف والكفالة قال أبو بكر قد انتظم هذا الاحتجاج الخطأ والمناقضة

وأما الخطأ فهو أن من أصلنا أن الحد لا يبطل بالصلح ويبطل المال والكفالة بالنفس فيها روايتان إحداهما لا تبطل أيضاً والأخرى أنها تبطل وأما المناقضة فهي اتفاق الجميع على جواز أخذ المال على الطلاق ولا خلاف أن الطلاق فى الأصل ليس بمال وأنه ليس للزوج أن يلزمها مالا عن طلاق بغير رضاها وعلى أن الشافعى قد قال فيما حكاه المزنى عنه أن عفو المحجور عليه عن الدم جائز وليس لأصحاب الوصايا والدين منعه من ذلك لأن المال لا يملك فى العمد إلا باختيار المجنى عليه فلو كان الدم مالا فى الأصل لثبت فيه حق الغرماء وأصحاب الوصايا وهذا يدل على أن موجب العمد عنده هو القود لا غير وأنه لم يوجب له خياراً بين القتل وبين الدية فإن قال قائل قوله تعالى [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً] يوجب لوليه الخيار بين أخذ القود والمال إذا كان اسم السلطان يقع عليهما والدليل عليه أن بعض المقتولين ظلماً تجب فيه الدية نحو قتيل شبه العمد والأب إذا قتل ابنه وبعضهم يجب فيه القود وذلك يقتضى أن يكون جميع ذلك مراداً بالآية لاحتمال اللفظ لهما وقد تأوله الضحاك بن مزاحم على ذلك فقال فى معنى قوله [فقد جعلنا لوليه سلطاناً] أنه إن شاء قتل وإن شاء عفا وإن شاء أخذ الدية فلما احتمل السلطان ما وصفنا وجب إثبات سلطانه فى أخذ المال كهو فى أخذ القود لوقوع الاسم عليهما ولأنه قد ثبت باتفاق الجميع أن كل واحد منهما مراد الله تعالى فى حال وحينئذ يكون تقدير الآية ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فى القود والدية ولما حصل الاتفاق على أنهما لا يجبان مجتمعين وجب أن يكون وجوبهما على وجه التخيير وكما احتججتم فى إيجاب القود بقوله [فقد جعلنا لوليه سلطاناً] لاتفاق الجميع على أن القود مراد وصار كالمنصوص عليه فيه وجعلتموه كعموم لفظ القود فيلزمكم مثله فى إثبات المال لوجودنا مقتولين ظلماً يكون سلطان الولى هو المال ٠ قيل له حمله على القود أولى من حمله على الدية وذلك لأنه لما كان السلطان لفظاً مشتركا محتملا للمعانى كان متشابها يجب رده إلى المحكم وحمله على معناه وهى آية محكمة فى إيجاب القصاص وهو قوله [كتب عليكم القصاص فى القتلى] فوجب أن يكون من حيث ثبت أن القود مراد بالسلطان المذكور فى هذه الآية أن يكون مطابقاً على ما فى الآية المحكمة من ذكر إيجاب القصاص وليس معك آية محكمة فى إيجاب المال على قاتل العمد فيكون معنى المتشابه محمولا عليه فلذلك وجب الاقتصار

بمعنى الاسم على القود دون المال وغيره لموافقته لمعنى الحكم الذى لا اشتراك فيه ومن حمله على تخييره فى أخذ الدية أو القود فلم يلجأ إلى أصل له من الحكم يحمله عليه ولذلك لم يصح إثبات التخيير مع احتمال اللفظ له ، وفى فحوى الآية مايدل على أن المراد القود دون ماسواه لأنه قال [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف فى القتل إنه كان منصوراً] يعنى والله أعلم السرف فى القصاص بأن يقتل غير قاتله أو أن يمثل بالقاتل فيقتله على غير الوجه المستحق من القتل وفى ذلك دليل على أن المراد بقوله سلطاناً القود وأيضاً لما ثبت أن القود مراد بالآية انتفت إرادة المال لانه لو كان مراداً مع القود لكان الواجب هما جميعاً فى حالة واحدة لا على وجه التخيير إذ ليس فى الآية ذكر التخيير فلما امتنع إرادتهما جميعاً وكان القود لا محالة مراداً علمنا أنه لم يرد المال وأن إيجابنا الدية فى بعض المقتولين ظاهراً ليس عن هذه الآية والله تعالى أعلم .

باب العاقلة هل تعقل العمد

قال الله تعالى [فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان] وقد قدمنا تأويل من تأوله على عفو بعض الأولياء عن نصيبه من الدم ووجوب الأرش للباقين واحتمال اللفظ لذلك وفيه دلالة على أن الواجب على القاتل الذى لم يعف فى ماله وكذلك كل عمد فيه القود فهو على الجانى فى ماله كالأب إذا قتل ابنه وكالجراحة فيمادون النفس ولا يستطاع فيها القصاص نحو قطع اليد من نصف الساعد والمنقلة والجائفة فالعامد والمخطىء إذا قتلا أن على العامد نصف الدية فى ماله والمخطىء على عاقلته وهو قول أصحابنا وعثمان البتى والثورى والشافعى وقال ابن وهب وابن القاسم عن مالك هى على العاقلة وهو آخر قول مالك قال ابن القاسم ولو قطع يمين رجل ولا يمين له كانت دية اليد فى ماله ولا تحملها العاقلة وقال الأوزاعى هو فى مال الجانى فإن لم يبلغ ذلك ماله حمل على عاقلته وكذلك إذا قتلت المرأة زوجها متعمدة ولها منه أولاد فديته فى مالها خاصة فإن لم يبلغ ذلك مالها حمل على عاقلتها . قال أبو بكر دلالة الآية ظاهرة على أن الصلح عن دم العمد وسقوط القود بعفو بعض الأولياء يوجب الدية فى مال الجانى لأنه تعالى قال [فمن عفى له من أخيه شيء] وهو يعنى القاتل إذا كان المعنى عفو بعض الأولياء ثم قال [فاتباع بالمعروف] يعنى اتباع الولى للقاتل ثم قال [وأداء إليه باحسان] يعنى أداء القاتل

فاقتضى ذلك وجوبه فى مال القاتل وكذلك تأويل من تأوله على التراضى عن الصلح على مال فقيه وجوب الأداء على القاتل دون غيره إذ ليس للعاقلة ذكر فى الآية وإنما فيها ذكر الولى والقاتل وروى ابن أبى الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس قال لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً ولا اعترافاً وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا أحمد بن الفضل الخطيب قال حدثنا إسماعيل بن موسى قال حدثنا شريك عن جابر ابن عامر قال اصطلح المسلمون على أن لا يعقلوا عبداً ولا عمداً ولا صلحاً ولا اعترافاً وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فى قصة قتادة بن عبد الله المدلجى الذى قتل ابنه أن عمر جعل عليه مائة من الإبل وأعطاها أخوته ولم يورثه منها شيئاً فجعل ذلك فى ماله لما كان عمداً ولما ثبت ذلك فى النفس ولم يخالف عمر فيه غيره من الصحابة كان كذلك حكم مادونها إذا سقط القصاص وروى هشام بن عروة عن أبيه قال ليس على العاقلة عقل فى عمد وإنما عليهم الخطأ وقال عروة أيضاً ما كان من صلح فلا تعقله العشيرة إلا أن تشاء وقال قتادة كل شيء لا يقاد منه فهو فى مال الجانى وقال أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم لا تعقل العاقلة صلحاً ولا عمداً ولا اعترافاً ه وقوله تعالى [ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب] فيه إخبار من الله تعالى فى إيجاب القصاص حياة للناس وسبباً لبقائهم لأن من قصد قتل إنسان رده عن ذلك علمه بأنه يقتل به ودل على وجوب القصاص عموما بين الحر والعبد والرجل والمرأة والمسلم والذمى إذ كان الله تعالى مريدا لتبقية الجميع فالعلة الموجبة للقصاص بين الحرين المسلمين موجودة فى هؤلاء فوجب استواء الحكم فى جميعهم وتخصيصه لأولى الألباب بالمخاطبة غير ناف مساواة غيرهم لهم فى الحكم إذ كان المعنى الذى حكم من أجله فى ذوى الألباب موجوداً فى غيرهم وإنما وجه تخصيصه لهم أن ذوى الألباب هم الذين ينتفعون بما يخاطبون به وينتهون إلى ما يؤمرون به ويزدجرون عما يزجرون عنه وهكذا كقوله تعالى [إنما أنت منذر من يخشاها] وهو منذر لجميع المكلفين ألا ترى إلى قوله تعالى [إن هو إلا نذير لكم بين يدى عذاب شديد] ونحو قوله [هدى للمتقين] وهو هدى للجميع وخص المتقين لانتفاعهم به ألا ترى إلى قوله فى آية أخرى [شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس] فعم الجميع به وكقوله [قالت إنى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً] لأن التقى هو الذى يعيذ من استعاذ بالله ه وقد ذكر عن

بعض الحكماء أنه قال قتل البعض إحياء الجميع وعن غيره القتل أقل للقتل وأكثروا القتل ليقل القتل وهو كلام سائر على ألسنة العقلاء وأهل المعرفة وإنما قصدوا المعنى الذى فى قوله تعالى [ولكم فى القصاص حياة] ثم إذا مثلت بينه وبينه وجدت بينهما تفاوتا بعيداً من جهة البلاغة وصحة المعنى وذلك يظهر عند التأمل من وجوه أحدها أن قوله تعالى [فى القصاص حياة] هو نظير قولهم قتل البعض إحياء للجميع والقتل أقل للقتل وهو مع قلة عدد حروفه ونقصانها عما حكى عن الحكماء قد أفاد من المعنى الذى يحتاج إليه ولا يستغنى عنه الكلام ماليس فى قولهم لأنه ذكر القتل على وجه العدل لذكره القصاص وانتظم مع ذلك الغرض الذى إليه أجرى بإيجابه القصاص وهو الحياة وقولهم القتل أقل للقتل وقتل البعض إحياء الجميع والقتل أنفى للقتل إن حمل على حقيقته لم يصح معناه لأنه ليس كل قتل هذه صفته بل ما كان منه على وجه الظلم والفساد فليست هذه منزلته ولا حكمه فحقيقة هذا الكلام غير مستعملة ومجازه يحتاج إلى قرينة وبيان فى أن أى قتل هو إحياء للجميع فهذا كلام ناقص البيان مختل المعنى غير مكتف بنفسه فى إفادة حكمه وما ذكره الله تعالى من قوله [ولكم فى القصاص حياة] مكتف بنفسه مفيد لحكمه على حقيقته من مقتضى لفظه مع قلة حروفه الأخرى أن قوله تعالى [فى القصاص حياة] أقل حروفا من قولهم قتل البعض إحياء للجميع والقتل أقل للقتل وأنفى للقتل ومن جهة أخرى يظهر فضل بيان قوله [فى القصاص حياة] على قولهم القتل أقل للقتل وأنفى للقتل أن فى قولهم تكرار اللفظ وتكرار المعنى بلفظ غيره أحسن فى حد البلاغة أنه يصح تكرار المعنى الواحد بلفظين مختلفين فى خطاب واحد ولا يصلح مثله بلفظ واحد نحو قوله تعالى [وغرابيب سود] ونحو قول الشاعر : وألفى قولها كذباً ومينا

كرر المعنى الواحد بلفظين وكان ذلك سائغاً ولا يصح مثله فى تكرار اللفظ وكذلك قوله [ولكم فى القصاص حياة] لا تكرار فيه مع إفادته للقاتل إذ كان ذكر القصاص يفيد ذلك ألا ترى أنه لا يكون قصاصاً إلا وقد تقدمه قتل من المقتص منه وفى قولهم ذكر للقتل وتكرار له فى اللفظ وذلك نقصان فى البلاغة فهذا وأشباهه مما يظهر به للمتأمل إبانة القرآن فى جهة البلاغة والإعجاز من كلام البشر إذ ليس يوجد فى كلام الفصحاء من جمع المعانى الكثيرة فى الألفاظ اليسيرة مثل ما يوجد فى كلام الله تعالى .

باب كيفية القصاص

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى] وقال في آية أخرى [والجروح قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] وقال [وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به] فأوجب بهذه الآي استيفاء المثل ولم يجعل لأحد ممن أوجب عليه أو على وليه أن يفعل بالجاني أكثر مما فعل * واختلف الفقهاء في كيفية القصاص فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر على أي وجه قتله لم يقتل إلا بالسيف وقال ابن القاسم عن مالك إن قتله بعصا أو بحجر أو بالنار أو بالتغريق قتله بمثله فإن لم يمت بمثله فلا يزال يكرر عليه من جنس ما قتله به حتى يموت وإن زاد على فعل القاتل الأول وقال ابن شبرمة نضربه مثل ضربه ولا نضربه أكثر من ذلك وقد كانوا يكرهون المثلة ويقولون السيف يجزي عن ذلك كله فإن غمسه في الماء فإني لا أزال أغمسه فيه حتى يموت وقال الشافعي إن ضربه بحجر فلم يقلع عنه حتى مات فعل به مثل ذلك وإن حبسه بلا طعام ولا شراب حتى مات حبس فإن لم يمت في مثل تلك المدة قتل بالسيف * قال أبو بكر لما كان في مفهوم قوله [كتب عليكم القصاص في القتلى] وقوله [الجروح قصاص] استيفاء المثل من غير زيادة عليه كان محظوراً على الولي استيفاء زيادة على فعل الجاني ومتى استوفى على مذهب من ذكرنا في التحريق والتغريق والرضخ بالحجارة والحبس أدى ذلك إلى أن يفعل به أكثر مما فعل لأنه إذا لم يمت بمثل ذلك الفعل قتله بالسيف أو زاد على جنس فعله وذلك هو الاعتداء الذي زجر الله عنه بقوله [فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم] لأن الاعتداء مجاوزة القصاص والقصاص أن يفعل به مثل فعله سواء إن أمكن وإن تعذر فإن يقتله بأوحى وجوه القتل فيكون مقتصاً من جهة إتلاف نفسه غير متعد ما جعل له وقول مالك بتكرار مثل ذلك الفعل عليه حتى يموت زائد على فعل القاتل خارج عن معنى القصاص وقول الشافعي أنه يفعل به مثل ما فعل ثم يقتله مخالف لحكم الآية لأن القصاص إن كان من جهة أن يفعل به مثل ما فعل فقد استوفى فقتله بعد ذلك تعد ومجاوزة لحد القصاص وقال تعالى [ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه] وإن كان معنى القصاص هو إتلاف نفس بنفس من غير مجاوزة لمقدار الفعل فهو الذي نقوله فلا ينفك موجب القصاص على الوجه الذي ذهب إليه مخالفونا من مخالفة الآية لمجاوزة

حد القصاص لأن فاعل ذلك داخل فى حد الإعتداء الذى أوعد الله عليه وكذلك قوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] وقوله [وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به] يمنع أن يجرح أكثر من جراحته أو يفعل به أكثر مما فعل ويدل على أن المراد به مثل مافعل لازئداً عليه اتفاق الجميع على أن من قطع يد رجل من نصف الساعد أنه لا يقتص منه لعدم التيقن بالاقتصار على مقدار حقه وإن كان قد يغلب فى الظن إذا اجتهد إنه قد وضع السكين فى موضعه من المجنى عليه ولم يكن للاجتهاد فى ذلك حظ فكيف يجوز القصاص على وجه نعلم يقيناً أنه مستوف لأكثر من حقه وجان عليه بأكثر من جنايته وأيضاً لا خلاف أنه يجوز للولى أن يقتله ولا يحرقه ولا يغرقه وهذا يدل على أن ذلك مراد بالآية وإذا كان القتل بالسيف مراداً ثبت أن القصاص هو إتلاف نفسه بأيسر وجوه القتل وإذا ثبت أن ذلك مراد انتفت إرادة التحريق والتغريق والرضخ وما جرى مجرى ذلك لأن وجوب الاقتصار على قتله بالسيف ينفى وقوع غيره ه فإن قيل اسم المثل فى القصاص يقع على قتله بالسيف وعلى أن يفعل به مثل فعله وله إن لم يمت أن يقتله بالسيف وله أن يقتصر بدءا على قتله بالسيف فيكون تاركا لبعض حقه وله ذلك ه قيل له غير جائز أن يكون الرضخ والتحريق مستحقاً مع قتله بالسيف لأن ذلك ينافى القصاص وفعل المثل ومن حيث أوجب الله تعالى القصاص لا غير فغير جائز حمله على معنى ينافى مضمون اللفظ وحكمه وعلى أن الرضخ بالحجارة والتحريق والتغريق والرمى لا يمكن استيفاء القصاص به لأن القصاص إذا كان هو استيفاء المثل فليس للرضخ حد معلوم حتى يعلم إنه فى مقادير أجزاء رضخ القاتل المقتول وكذلك الرمى والتحريق لم يجز أن يكون ذلك مراداً بذكر القصاص فوجب أن يكون المراد إتلاف نفسه بأوحى الوجوه ويدل على هذا ماروى عن النبى ﷺ فى نفى القصاص فى المنقلة والجائفة لتعذر استيفائه على مقادير أجزاء الجناية فكذلك القصاص بالرمى والرضخ غير ممكن استيفاؤه فى معنى الإيلام وإتلاف الأجزاء التى أتلفها ه فإن قيل لما كان المثل ينتظم معنيين وكذلك القصاص أحدهما إتلاف نفسه كما أتلف فيكون القصاص والمثل فى هذا الوجه إتلاف نفس بنفس والآخر أن يفعل به مثل مافعل استعملنا حكم اللفظ فى الأمرين لأن عمومه يقتضيهما فقلنا تفعل به مثل ما فعل فإن مات وإلا استوفى المثل من جهة

إتلاف النفس . قيل له لا يجوز أن يكون المراد بالمثل والقصاص جميع الأمرين بأن يفعل به مثل ما فعل بالمقتول ثم يقتل وإن كان يجوز أن يكون المراد كل واحد من المعنيين على الانفراد غير مجموع إلى الآخر لأن الاسم يتناوله وهو غير مناف لحكم الآية وأما إذا جمعهما فغير جائز أن يكون مراداً على وجه الجمع لأنه يخرج عن حد القصاص والمثل بل يكون زائداً عليه وغير جائز تأويل الآية على معنى يضادها وينفي حكمها فلذلك امتنع إرادة القتل بالسيف بعد الرضخ والتغريق والحبس والإجاعة وقد روى سفيان الثوري عن جابر عن أبي عازب عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله ﷺ لا قود إلا بالسيف وهذا الخبر قد حوى معنيين أحدهما بيان مراد الآية في ذكر القصاص والمثل والآخر أنه ابتداء عموم محتج به في نفي القود بغيره ويدل عليه أيضاً ما روى يحيى بن أبي أنيسة عن الزبير عن جابر أن النبي ﷺ قال لا يستقاد من الجراح حتى تبرأ وهذا ينفي قول المخالف لنا وذلك لأنه لو كان الواجب أن يفعل بالجاني كما فعل لم يكن لاستثنائه وجه فلما ثبت الاستثناء دل على أن حكم الجراحة معتبر بما يؤل إليه حالها . فإن قيل يحيى بن أبي أنيسة لا يحتج بحديثه . قيل له هذا قول جهال لا يلتفت إلى جرحهم ولا تعديلهم وليس ذلك طريقة الفقهاء في قبول الأخبار وعلى أن علي بن المديني قد ذكر عن يحيى بن سعيد أنه قال يحيى بن أبي أنيسة أحب إلي في حديث الزهري من حديث محمد بن إسحق . ويدل عليه أيضاً ما روى خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أبي الأشعث عن شداد بن أوس قال قال رسول الله ﷺ إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح فأوجب عموم لفظه أن من له قتل غيره أن يقتله بأحسن وجوه القتل وأوحاها وأيسرها وذلك ينفي تعذيبه والمثلة به . ويدل عليه ما روي عن النبي ﷺ أنه نهى أن يتخذ شيء من الحيوان غرضاً فمنع بذلك أن يقتل القاتل رمياً بالسهام . وحكي أن القسم بن معن حضر مع شريك بن عبد الله عند بعض السلاطين فقال ما تقول فيمن رمى رجلاً بسهم فقتله قال يرمى فيقتل قال فإن لم يمت بالرمية الأولى قال يرمى ثانياً قال أفتتخذه غرضاً وقد نهى رسول الله ﷺ أن يتخذ شيء من الحيوان غرضاً قال شريك لم يفرق فقال القسم يا أبا عبد الله هذا ميدان إن سابقناك فيه سبقتنا يعني البذاء وقام . ويدل عليه أيضاً ما روى عمران بن حصين وغيره أن النبي ﷺ نهى عن المثلة وقال سمرة بن جندب

ماخطبنا رسول الله ﷺ خطبة إلا أمرنا فيها بالصدقة ونهانا عن المثلة وهذا خبر ثابت قد تلقاه الفقهاء بالقبول واستعملوه وذلك يمنع المثلة بالقاتل وقول مخالفينا فيه المثلة به وهو ينفى عن مراد الآية فى إيجاب القصاص واستيفاء المثل فوجب أن يكون القصاص مقصوراً على وجه لا يوجب المثلة ويستعمل الآية على وجه لا يخالف معنى الخبر وقد كان النبي ﷺ مثل بالعرنيين فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم فى الحرة حتى ماتوا ثم نسخ سمل الأعين بنهيه عن المثلة فوجب على هذا أن يكون معنى آية القصاص محمولا على ما لا مثلة فيه واحتج مخالفونا فى ذلك بحديث همام عن قتادة عن أنس أن يهودياً رضخ رأس صبي بين حجرين فأمر النبي ﷺ أن يرضخ رأسه بين حجرين وهذا الحديث لو ثبت كان منسوخاً بنسخ المثلة وذلك لأن النهى عن المثلة مستعمل عند الجميع والقود على هذا الوجه مختلف فيه ومتى ورد عنه ﷺ خبران واتفق الناس على استعمال أحدهما واختلفوا فى استعمال الآخر كان المتفق عليه منهما قاضياً على المختلف فيه خاصاً كان أو عاماً ومع ذلك فجائز أن يكون قتل اليهودى على وجه الحد كما روى شعبة عن هشام بن زيد عن أنس قال عدا يهودى على جارية فأخذ أوضاحاً كانت عليها ورضخ رأسها فأتى بها أهلها رسول الله ﷺ وهي فى آخر رمق فقال ﷺ من قتلك فلان فأشارت برأسها أى لا ثم قال فلان يعنى اليهودى قالت نعم فأمر به رسول الله ﷺ فرضخ رأسه بين حجرين فجائز أن يكون قتله حداً لما أخذ المال وقتل وقد كان ذلك جائز على وجه المثلة كما سمل العرنيين ثم نسخ بالنهى عن المثلة وقد روى ابن جريج عن معمر عن أيوب عن أبي قلابة عن أنس أن رجلا من اليهود رضخ رأس جارية على حلى لها فأمر به النبي ﷺ أن يرجم حتى قتل فذكر فى هذا الحديث الرجم وليس ذلك بقصاص عند الجميع وجائز أن يكون اليهودى نقض العهد ولحق بدار الحرب لقرب محال اليهود كانت حينئذ من المدينة فأخذ بعد ذلك فقتله على أنه حربى ناقض للعهد منهم بقتل صبي لأنه غير جائز أن يكون قتله بإيماء الصبية وإشارتها أنه قتلها لأن ذلك لا يوجب قتل المدعى عليه القتل عند الجميع فلا محالة قد كان هناك سبب آخر استحق به القتل لم ينقله الراوى على جهته ٥ ويدل على صحة ما ذكرنا من أن المراد بالقصاص إتلاف نفسه بأيسر الوجوه وهو السيف اتفاق الجميع على أنه لو أوجره خمراً حتى مات لم يجز أن يوجره خمراً وقتل بالسيف ٥ فإن قيل لأن شرب

الخمر معصية قبل له كذلك المثلة معصية والله أعلم .

باب القول في وجوب الوصية

قال الله تعالى [كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين] قال أبو بكر لم يختلف السلف ممن روى عنه أن قوله [خيراً] أراد به مالا واختلفوا في المقدار المراد بالمال الذي أوجب الله الوصية فيه حين كانت الوصية فرضاً لأن قوله [كتب عليكم] معناه فرض عليكم كقوله تعالى [كتب عليكم الصيام - وقوله - إن الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً] يعني فرضاً موقتاً وروى عن علي كرم الله وجهه أنه دخل على مولى له في مرضه وله سبعمائة درهم أو ستمائة درهم فقال ألا أوصي قال لا إنما قال الله تعالى [إن ترك خيراً] وليس لك كثير مال وروى عن علي أنه قال أربعة آلاف درهم وما دونها نفقة وقال ابن عباس لا وصية في ثمان مائة درهم وقالت عائشة رضي الله عنها في امرأة أرادت الوصية فمنعها أهلها وقالوا لها ولد وما لها يسير فقالت كم ولدها قالوا أربعة قالت فكم مالها قالوا ثلاثة آلاف فكأنها عذرتهم وقالت ما في هذا المال فضل وقال إبراهيم ألف درهم إلى خمس مائة درهم وروى همام عن قتادة إن ترك خيراً قال كان يقال خير المال ألف درهم فصاعداً وقال الزهري هي في كل ما وقع عليه اسم المال من قليل أو كثير وكل هؤلاء القائلين فإنما تأولوا تقدير المال على وجه الاستحباب لا على وجه الإيجاب للمقادير المذكورة وكان ذلك منهم على طريق الاجتهاد فيما تلحقه هذه الصفة من المال ومعلوم في العادة إن من ترك درهما لا يقال ترك خيراً فلما كانت هذه التسمية موقوفة على العادة وكان طريق التقدير فيها على الاجتهاد وغالب الرأي مع العلم بأن القدر اليسير لا تلحقه هذه التسمية وأن الكثير تلحقه فكان طريق الفصل فيها الاجتهاد وغالب الرأي مع ما كانوا عرفوا من سنة النبي ﷺ وقوله الثلث والثلث كثير وأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس واختلف الناس في الوصية المذكورة في هذه الآية هل كانت واجبة أم لا فقال قائلون أنها لم تكن واجبة وإنما كانت ندباً وإرشاداً وقال آخرون قد كانت فرضاً ثم نسخت على الاختلاف منهم في المنسوخ منها واحتج من قال أنها لم تكن واجبة بأن في سياق الآية وفحواها دلالة على نفي وجوبها وهو قوله [الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف] فلما

قيل فيها بالمعروف وأنها على المتقين دل على أنها غير واجبة من ثلاثة أوجه أحدها قوله [بالمعروف] لا يقتضي الإيجاب والآخر قوله [على المتقين] وليس يحكم على كل أحد أن يكون من المتقين الثالث تخصيصه المتقين بها والواجبات لا يختلف فيها المتقون وغيرهم قال أبو بكر ولا دلالة فيما ذكره هذا القائل على نفي وجوبها لأن إيجابها بالمعروف لا ينفي وجوبها لأن المعروف معناه العدل الذي لا شطط فيه ولا تقصير كقوله تعالى [وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف] ولا خلاف في وجوب هذا الرزق والكسوة وقوله تعالى [وعاشروهن بالمعروف] بل المعروف هو الواجب قال الله تعالى [وأمر بالمعروف وانه عن المنكر] وقال [يأمرون بالمعروف] فذكر المعروف فيما أوجب الله تعالى من الوصية لا ينفي وجوبها بل هو يؤكد وجوبها إذ كان جميع أوامر الله معروفاً غير منكر ومعلوم أيضاً أن ضد المعروف هو المنكر وأن ما ليس بالمعروف هو منكر والمنكر مذموم مزجور عنه فإذاً المعروف واجب وأما قوله [حقاً على المتقين] ففيه تأكيد لإيجابها لأن على الناس أن يكونوا متقين قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله] ولا خلاف بين المسلمين أن تقوى الله فرض فلما جعل تنفيذ هذه الوصية من شرائط التقوى فقد أبان عن إيجابها وأما تخصيصه المتقين بالذكر فلا دلالة فيه على نفي وجوبها وذلك لأن أقل ما فيه اقتضاء الآية وجوبها على المتقين وليس فيه نفيها عن غير المتقين كما أنه ليس في قوله [هدى للمتقين] نفي أن يكون هدى لغيرهم وإذا وجبت على المتقين بمقتضى الآية وجبت على غيرهم وفائدة تخصيصه المتقين بالذكر أن فعل ذلك من تقوى الله وعلى الناس أن يكونوا كلهم متقين فإذاً عليهم فعل ذلك ودلالة الآية ظاهرة في إيجابها وتأكيد فرضها لأن قوله [كتب عليكم] معناه فرض عليكم على ما بينا فيما سلف ثم أكده بقوله [بالمعروف حقاً على المتقين] ولا شيء في ألفاظ الوجوب آكد من قول القائل هذا حق عليك وتخصيصه المتقين بالذكر على وجه التأكيد كما بيناه آنفاً مع اتفاق أهل التفسير من السلف أنها كانت واجبة بهذه الآية وقد روي عن النبي ﷺ ما يدل على أنها كانت واجبة وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا سليمان بن الفضل بن جبريل قال حدثنا عبد الله بن أيوب قال حدثنا عبد الوهاب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ (لا يحل لمؤمن يبيت ثلاثاً إلا ووصيته عنده) وحدثنا عبد

الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفيان قال حدثنا أيوب قال سمعت نافعاً عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ (ما حق امرىء مسلم له مال يوصي فيه تمر عليه ليلتان إلا ووصيته عنده مكتوبة) وقد رواه هشام بن الغازي عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال (ما ينبغي لمسلم أن يبيت ليلتين إلا ووصيته عنده مكتوبة) وهذا يدل على أن الوصية قد كانت واجبة ثم اختلف القائلون بوجوبها بديا فقالت منهم طائفة جميع ما في هذه الآية من إيجاب الوصية منسوخ منهم ابن عباس حدثنا أبو محمد جعفر بن محمد بن أحمد الواسطي قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا أبو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراساني عن ابن عباس في هذه الآية [إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين] قال نسختها هذه الآية [للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً] وروى ابن جريج عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى [إن ترك خيراً] قال نسخ من ذلك من يرث ولم ينسخ من لا يرث فاختلفت الرواية عن ابن عباس في ذلك في إحديهما أن الجميع منسوخ وفي الأخرى أنه منسوخ عمن يرث من الأقربين دون من لا يرث وحدثنا أبو محمد جعفر بن محمد قال حدثنا أبو الفضل المؤدب قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا أبو مهدي عن عبد الله ابن المبارك عن عمارة أبي عبد الرحمن قال سمعت عكرمة يقول في هذه الآية [إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين] نسختها الفرائض وقال ابن جريج عن مجاهد كان الميراث للولد والوصية للوالدين والأقربين فهي منسوخة . وقالت طائفة أخرى قد كانت الوصية واجبة للوالدين والأقربين فنسخت عمن يرث وجعلت للوالدين والأقربين الذين لا يرثون رواه يونس وأشعث عن الحسن وروي عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى في الرجل يوصي لغير ذي القرابة وله ذو قرابة ممن لا يرثه أن ثلثي الثلث لذي القرابة وثلث الثلث لمن أوصى له وقال طاوس يرد كله إلى ذوي القرابة وقال الضحاك لا وصية إلا لذي قرابة إلا أن لا يكون له ذو قرابة . وقالت طائفة أخرى قد كانت الوصية في الجملة واجبة لذي القرابة ولم يكن على الموصي أن يوصي بها لجميعهم بل كان له الاقتصار على الأقربين منهم فلم تكن واجبة للأبعدين ثم نسخت الوصية للأقربين فبقي الأبعدون

علی ما کانوا علیه من جواز الوصیة لهم أو ترکها ۔ ثم اختلف القائلون بنسخها فیما نسخت به وقد روینا عن ابن عباس وعکرمة أن آیة المواریث نسختها وذکر ابن عباس قوله تعالی (للرجال نصیب مما ترک الوالدان والأقربون) وقال آخرون نسخها ما ثبت عن رسول الله ﷺ (لا وصیة لوارث) رواه شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن عثمان عن عمرو بن خارجة عنه ﷺ قال (لا وصیة لوارث) وروی عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده عن النبی ﷺ قال (لا یجوز لوارث وصیة) وإسماعیل بن عیاش عن شرحبیل بن مسلم قال سمعت أبا أمامة یقول سمعت رسول الله ﷺ یقول فی خطبته عام حجة الوداع (ألا إن الله قد أعطی کل ذی حق حقه فلا وصیة لوارث) وحجاج بن جریج عن عطاء الخراسانی عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ (لا یجوز لوارث وصیة إلا أن یجیزها الورثة) وروی ذلک عن جماعة من الصحابة رواه حجاج عن أبی إسحاق عن الحارث عن علی قال لا وصیة لوارث وعبد الله بن بدر عن ابن عمر قال لا یجوز لوارث وصیة وهذا الخبر المأثور عن النبی ﷺ فی ذلک وروده من الجهات التی وصفنا هو عندنا فی حیز التواتر لاستفاضته وشهرته فی الأمة وتلقی الفقهاء إیاه بالقبول واستعمالهم له وجائز عندنا نسخ القرآن بمثله إذ کان فی حیز ما یوجب العلم والعمل من الآیات ۔ فأما إیجاب الله تعالی المیراث للورثة فغیر موجب نسخ الوصیة لجواز اجتماع المیراث والوصیة معاً ألا تری أنه ﷺ قد أجازها للوارث إذا أجازتها الورثة فلم یکن یستحیل اجتماع المیراث والوصیة لواحد لولم تکن إلا آیة المیراث علی أن الله إنما جعل المیراث بعد الوصیة فما الذی کان یمنع أن یعطی قسطه من الوصیة ثم یعطی المیراث بعدها ۔ وقال الشافعی فی کتاب الرسالة یحتمل أن تکون المواریث ناسخة للوصیة ویحتمل أن تکون ثابتة معها فلما روی عن النبی ﷺ من طریق مجاهد وهو منقطع أنه قال لا وصیة لوارث استدللنا بما روی عن النبی ﷺ من ذلک علی أن المواریث ناسخة للوصیة للوالدین والأقربین مع الخبر المنقطع ۔ قال أبو بکر قد أعطی القول باحتمال اجتماع الوصیة والمیراث فإذاً لیس فی نزول آیة المیراث ما یوجب نسخ الوصیة للوارث فلم تکن الوصیة منسوخة بالمیراث لجواز اجتماعهما والخبر لم یثبت عنده لأنه ورد من طریق منقطع وهو لا یقبل المرسل ولو ورد من جهة الاتصال والتواتر لما قضی به علی حکم الآیة إذ غیر جائز عنده نسخ

القرآن بالسنة فواجب أن تكون الوصية للوالدين والأقربين ثابتة الحكم غير منسوخة إذا لم يرد ما يوجب نسخها ۔ قال الشافعي وحكم النبي ﷺ في ستة مملوكين اعتقهم رجل لا مال له غيرهم فجزأهم النبي ﷺ ثلاثة أجزاء فاعتق اثنين وأرق أربعة والذي اعتقهم رجل من العرب والعرب إنما تملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم فأجاز لهم النبي ﷺ الوصية فدل ذلك على أن الوصية لو كانت تبطل لغير قرابة بطلت للعبيد المعتقين لأنهم ليسوا بقرابة للميت وبطلت وصية الوالدين ۔ قال أبو بكر هذا كلام ظاهر الاختلال منتقض على أصله فأما اختلاله فقوله أن العرب إنما تملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم وهذا خطأ من قبل أنه جائز أن تكون أمه أعجمية فيكون أقرباؤه من قبل أمه عجماً فيكون العتق الذي أوقعه المريض وصية لأقربائه ومن جهة أخرى أنه لو ثبت أن آية المواريث نسخت الوصية للوالدين والأقربين فإنما نسختها لمن كان منهم وارثاً فأما من لا يرث منهم فليس في إثبات الميراث لغيره ما يوجب نسخ وصيته وأما انتقاضه على أصله فإيجابه نسخ الوصية للأقربين بخبر عمران بن حصين في عتق المريض لعبيده ومن أصله أن السنة لا تنسخ القرآن وقد روى عن جماعة من الصدر الأول والتابعين تجويز الوصية للأجانب وأنها تنفذ على ما أوصى بها وروى أن عمر أوصى لأمهات أولاده لكل امرأة منهن بأربعة آلاف درهم وعن عائشة وإبراهيم وسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وعمرو بن دينار والزهري قالوا تنفذ وصيته حيث جعلها وقد حصل الاتفاق من الفقهاء بعد عصر التابعين على جواز الوصايا للأجانب والأقارب ۔ والذي أوجب نسخ الوصية عندنا للوالدين والأقربين قوله تعالى في سياق آية المواريث [من بعد وصية يوصى بها أو دين] فأجازها مطلقة ولم يقصرها على الأقربين دون غيرهم وفي ذلك إيجاب نسخها للوالدين والأقربين لأن الوصية لهم قد كانت فرضاً وفي هذه إجازة تركها لهم والوصية لغيرهم وجعل ما بقى ميراثاً للورثة على سهام مواريثهم وليس يجوز ذلك إلا وقد نسخ تلك الوصية ۔ فإن قيل يحتمل أن يريد بهذه الوصية المذكورة في آية المواريث وإيجاب المواريث بعدها الوصية الواجبة للوالدين والأقربين فيكون حكمها ثابتاً لمن لا يرث منهم ۔ قيل له هذا غلط من قبل أنه أطلق الوصية في هذا الموضع بلفظ منكور يقتضي شيوعها في الجنس إذ كان ذلك حكم النكرات والوصية المذكورة

للوالدين والأقربين لفظها لفظ المعرفة فغير جائز صرفها إليها إذ لو أرادها لقال من بعد الوصية حتى يرجع الكلام إلى المعرف المعهود من الوصية التي قد علمت كما قال تعالى [والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم] وقال في آية أخرى لما أراد الشهداء المذكورين [فإن لم يأتوا بالشهداء] فعرفهم بالألف واللام إذ كان المراد أولئك الشهداء فلما أطلق الوصية في آية المواريث بلفظ منكور ثبت أنه لم يرد بها الوصية المذكورة للوالدين والأقربين وأنها مطلقة جائزة لسائر الناس إلا ما خصته السنة أو الإجماع من الوصية للوارث أو للقاتل ونحوهما وفي ثبوت ذلك نسخ الوصية للوالدين والأقربين.

قال أبو بكر استدل محمد بن الحسن رحمه الله على أن الوالدين ليسوا من الأقرباء بقوله تعالى [الوصية للوالدين والأقربين] ولأنهم لا يدلون بغيرهم ورحمهم بأنفسهم وسائر الأرحام سواهما إنما يدلون بغيرهم فالأقربون من يقرب إليه بغيره وقال إن ولد الصلب ليسوا من الأقربين أيضاً لأنه بنفسه يدلي برحمه لا بواسطة بينه وبين والده ولأنه إذا لم يكن الوالدان من الأقربين والولد أقرب إلى والده من الوالد إلى ولده فهو أحرى أن لا يكون من الأقربين ولذلك قال فيمن أوصى لأقرباء بني فلان أنه لا يدخل فيها ولده ولا والده ويدخل فيها ولد الولد والجد والأخوة ومن جرى مجراهم لأن كلا منهم يدلي إليه بواسطة غير مدل بنفسه وفي معنى الأقرباء خلاف والله أعلم.

باب الوصية للوارث إذا أجازتها الورثة

قال أبو بكر قد بينا نسخ الوصية للورثة بما قدمنا وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال (لا وصية لوارث إلا أن يجيزها الورثة) وفيه بيان أن الأخبار الواردة بأن لا وصية لوارث من غير ذكر أجازة الورثة هي محمولة على أن الورثة لم يجيزوها ويدل أيضاً على أن أجازة الورثة هي محمولة على أن أجازتهم معتبرة بعد الموت لأنهم في حال حياته ليسوا بورثة وإنما تحصل لهم هذه السمة بعد موت المورث فمتى أجاز وليس بوارث فأجازته باطلة لعموم قوله لا وصية لوارث ودل على أن الورثة متى أجازت الوصية لم يكن ذلك هبة مستأنفة من جهتهم فتحمل على أحكام الهبات في شرط القبض والتسليم ونفي الشيوع فيما يقسم والرجوع فيها بل تكون محمولة على أحكام الوصايا الجائزة دون الهبات من قبل مجيزيها من الورثة ودل أيضاً على جواز العقود الموقوفة التي لها مجيز لأن الميت عقد

الوصية على مال هو الوارث فى حال وقوع الوصية وجعلها النبي ﷺ موقوفة على إجازة الوارث فصار ذلك أصلا فيمن عقد عقد بيع أو عتق أو هبة أو رهن أو إجارة على مال الغير أنه يقف على أجازة مالكه إذ كان عقدا له مالك يملك ابتداءه وإيقاعه وقد دل أيضاً على أنه إذا أوصى بأكثر من الثلث كانت موقوفة على أجازة الورثة كما وقفها النبي ﷺ على أجازتهم إذا أوصى بها لوارث فهذه المعانى كلها فى ضمن قوله ﷺ (لا وصية لوارث إلا أن يجيزها الورثة) ه وقد اختلف الفقهاء فيمن أوصى بأكثر من الثلث فأجازه الورثة قبل الموت فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن صالح وعبيد الله بن الحسن إذا أجازوه فى حياته لم يجز ذلك حتى يجيزوه بعد الموت وروى نحو ذلك عن عبد الله بن مسعود وشريح وإبراهيم وقال ابن أبى ليلى وعثمان البتى ليس لهم أن يرجعوا فيه بعد الموت وهى جائزة عليهم وقال ابن القاسم عن مالك إذا استأذنهم فكل وارث بائن عن الميت مثل الولد الذى قد بان عن أبيه والأخ وابن العم الذين ليسوا فى عياله فإنهم ليس لهم أن يرجعوا وأما امرأته وبناته اللاتى لم يبن منه وكل من فى عياله وإن كان قد احتلم فلهم أن يرجعوا وكذلك العم وابن العم ومن خاف منهم إن لم يجز لحقه ضرر منه فى قطع النفقة إن صح فلهم أن يرجعوا وروى ابن وهب عن مالك فى المريض يستأذن ورثته فى الوصية لبعض ورثته فأذنوا له فليس لهم أن يرجعوا فى شيء من ذلك ولو كان استأذنهم فى الصحة فلهم أن يرجعوا إن شاؤا وإنما يجوز إذنهم فى حال المرض لأنه يحجب عن ماله بحقهم فيجوز ذلك عليهم وقول الليث فى ذلك كقول مالك ولا خلاف بين الفقهاء أنهم إذا أجازوه بعد الموت فليس لهم أن يرجعوا فيه وروى عن طاوس وعطاء أنهم إذا أجازوه فى الحياة جاز عليهم ه قال أبو بكر عموم قوله ﷺ (لا وصية لوارث إلا أن يجيزها الورثة) ينفى جواز الوصية فى كل حال فلما خص ذلك بقوله إلا أن يجيزها الورثة وهم إنما يكونون ورثة على الحقيقة بعد الموت لا قبله فالمخصوص من الجملة أجازتهم بعد الموت وما عدا ذلك فهو محمول على عموم بقية الوصية والنظر يدل على ذلك إذ ليسوا مالكين المال فى حال الحياة فلا تعمل أجازتهم فيه كما لا تجوز هبتهم ولا بيعهم وإن حدث الموت بعده فالإجازة أبعد من ذلك ولما كان الموصى له إنما تقع الوصية له بعد الموت فكذلك الإجازة حكمها أن يكون فى حال وقوع الوصية وأن

لا تعمل الإجازة قبل وقوعها وأيضاً لما كان للميت إبطال الوصية في حال الحياة مع كونه مالكا فالورثة أحرى بجواز الرجوع عما أجازوه وإذا جاز لهم الرجوع فقد علمت أن الإجازة لا تصح فإن قيل لما كان حق الورثة ثابتاً في ماله بالمرض ومن أجله منع ذلك في المرض عن التصرف فيه بأكثر من الثلث كما منع بعد الموت وجب أن يكون حال المرض حال الموت في باب لزوم حكم الإجازة إذا أجازوا قيل له تصرف المريض جائز عندنا في جميع ماله بالهبة والصدقة والعتق وسائر معاني التصرف ووجوهه وإنما نسخ منها بعد الموت ما زاد على الثلث لثبوت حق الورثة بالموت وأما قبل ذلك فلا اعتبار بقول الوارث فيه ألا ترى أن الوارث ليس له أن يفسخ عقوده قبل الموت وإنما ثبت له ذلك بعد الموت عند ثبوت حقه في ماله فكذلك إجازته قبل موته كلا إجازة كما لا يعمل فسخه في عقوده وأما ما فرق به مالك بين من يخشى ضرراً من جهته في ترك الإجازة وبين من لا يخشى ذلك منه فلا معنى له من قبل أن خشية الضرر من جهته لا تمنع صحة عقوده وقوله إذ ليس يكسبه ذلك حكم المكره ألا ترى أنه لو باع منه شيئاً طلبه منه وقال خشيت أن تقطع عني نفقته وجرايته بترك إجابته لم يكن ذلك عذراً في إبطال البيع وكذلك لو استوهبه المريض شيئاً فوهبه له لم يكن ما يخافه بترك إجابته مؤثراً في هبته فكان ذلك بمنزلة من يخشى من قبله ضرراً فإذاً لا اعتبار لخوف الضرر في قطع النفقة والجراية في إيجاب الفرق بين من هو في عياله أو ليس في عياله والله الموفق بمنه وكرمه .

باب تبديل الوصية

قال الله سبحانه وتعالى [فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه] قيل إن الهاء التي في قوله [فمن بدله] عائدة على الوصية وجائز فيها التذكير لأن الوصية والإيصاء واحد وأما الهاء في قوله [إثمه] فإنما هي عائدة على التبديل المدلول عليه بقوله [فمن بدله] وقوله [فمن بدله بعد ما سمعه] يحتمل أن يريد به الشاهد على الوصية فيكون معناه زجره عن التبديل على نحو قوله تعالى [ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها] ويحتمل أن يريد الوصي لأنه هو المتولي لإمضائها والمالك لتنفيذها فمن أجل ذلك قد أمكنه تغييرها ويبعد أن يكون ذلك عموما في سائر الناس إذ لا مدخل لهم في ذلك ولا تصرف لهم فيه

وهو عندنا على المعنيين الأولين من الشاهد والوصي لاحتمال اللفظ لهما والشاهد إذا احتيج إليه مأمور بأداء ماسمع على وجهه من غير تغيير ولا تبديل والوصي مأمور بتنفيذها على حسب ماسمعه مما تجوز الوصية به وروى عن عطاء ومجاهد قالا هي الوصية تصيب الولي الشاهد وقال الحسن هي الوصية من سمع الوصية ثم بدلها بعد ماسمعها فإنما إثمها على من بدلها قال أبو بكر وجائز أن يكون الحاكم مراداً بذلك لأن له فيه ولاية وتصرفاً إذا رفع إليه فيكون مأموراً بإمضائها إذا جازت في الحكم منهياً عن تبديلها وفيها الأمر بإمضائها وتنفيذها على الحق والصدق وقوله [فمن بدله بعد ماسمعه] قد اقتضى جواز تنفيذ الوصي ماسمعه من وصية الموصي كان عليها شهوداً ولم تكن وهو أصل في كل من سمع شيئاً فجائز له إمضاؤه عند الإمكان على مقتضاه وموجبه من غير حكم حاكم ولا شهادة شهود فقد دل على أن الميت متى أقر بدين لرجل بعينه عند الوصي فجائز له أن يقضيه من غير علم وارث ولا حاكم ولا غيره لأن في تركه ذلك بعد السماع تبديلا لوصية الموصي وقوله [فإنما إثمه على الذين يبدلونه] قد حوى معاني أحدها أنه معلوم أن ذلك عطف على الوصية المفروضة كانت للوالدين والأقربين وهي لا محالة مضمرة فيه لولا ذلك لم يستقم الكلام لأن قوله [فمن بدله بعد ماسمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه] غير مستقل بنفسه في إيجاب الفائدة لما انتظم من الكناية والضمير اللذين لا بد لهما من مظهر مذكور وليس في الآية مظهر غير ماتقدم ذكره في أولها وإذا كان كذلك فقد أفادت الآية سقوط الفرض عن الموصي بنفس الوصية وأنه لا يلحقه بعد ذلك من مأثم التبديل شيء بعد موته ، وفيه دلالة على بطلان قول من أجاز تعذيب الأطفال بذنوب آبائهم وهو نظير قوله [ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى] وقد دلت الآية أيضاً على أن من كان عليه دين فأوصى بقضائه أنه قد برىء من تبعته في الآخرة وإن ترك الورثة قضاءه بعد موته لا يلحقه تبعة ولا إثم وإن إثمه على من بدله دون من أوصى به ، وفيه الدلالة على أن من كان عليه زكاة ماله فمات ولم يوص به أنه قد صار مفرطاً مانعاً مستحقاً لحكم مانعي الزكاة لأنها لو كانت قد تحولت في المال حسب تحول الديون لكان بمنزلة من أوصى بها عند الموت فينجو من مأثمها ويكون حينئذ المبدل لها مستحقاً لمأثمها وكذلك حكى الله تعالى عن مانع الزكاة عند الموت سؤال الرجعة في قوله

[وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتی أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتنی إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين] فأخبر بحصول التفريط وفوات الأداء إذ لوكان الأداء باقياً على الوارث أو الوصی من ميراث الميت لكانوا هم المستحقين للوم والتعنيف فی تركه وكان الميت خارجا عن حكم التفريط فدل ذلك على صحة ما وصفنا من امتناع وجوب أداء زكاته من ميراثه من غير وصية منه به فإن قيل هل يفترق حكم الموصی عند الله فی حال تنفيذ وصيته أو تبديلها وهل يكون ما يستحقه من الثواب فی الحالين سواء قيل له أن وصية الموصی قد تضمنت شيئين أحدهما استحقاقه الثواب على الله بوصيته والآخر أن وصول ذلك إلى الموصی له يستوجب منه الشكر لله والدعاء للموصی وذلك لا يكون ثواباً للموصی ولكن الموصی يصل إليه من دعاء الموصی له وشكره لله تعالى جزاء له لا للموصی فينتفع الموصی بذلك من وجهين إذا أنفذت الوصية ومتى لم تنفذ كان نفعه مقصوراً على الثواب الذی استحقه بوصية دون غيرها فإن قيل فمن كان عليه دين فلم يوص بقضائه وقضاه الورثة هل يبرأ الميت من تبعته قيل له امتناعه من قضاء الدين قد تضمن شيئين أحدهما حق الله تعالى والآخر حق الآدمی فإذا استوفى الآدمی حقه فقد برىء من تبعته وبقی من حق الآدمی ما أدخل عليه من الظلم والضرر بتأخيره فإذا لم يتب منه كان مؤاخذاً به فی الآخرة وبقی حق الله وهو الظلم الواقع منه فی حياته لم تكن توبة منه فيه فهو مؤاخذ به فيما بينه وبين الله تعالى ألا ترى أن من غصب من رجل مالا وأصر على منعه كان مكتسباً بذلك المأثم من وجهين أحدهما حق الله بارتكاب نهيه والآخر حق الآدمی بظلمه له وأضراره به فلو أن الآدمی أخذ حقه منه من غير إرادة الغاصب لذلك لكان قد برىء من حقه وبقی حق الله يحتاج إلى التوبة منه فإذا مات غير تائب كانت تبعته باقية عليه لاحقة به وقوله تعالى [فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه] إنما هو فيمن بدل ذلك إذا وقع على وجه الصحة والجواز والعدل فأما إذا كانت الوصية جوراً فالواجب تبديلها وردها إلى العدل قال الله تعالى [غير مضار وصية من الله] فإنما تنفذ الوصية إذا وقعت عادلة غير جائرة وقد بين الله تعالى ذلك فی الآية التی تليها .

باب الشاهد والوصی إذا علما الجور فی الوصية

قال الله تعالى [فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه] قال أبو

بكر حدثنا عبدالله بن محمد بن إسحق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة في قوله تعالى [فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً] قال هو الرجل يوصي فيجنف في وصيته فيردها الولي إلى العدل والحق وروى أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس قال الجنف الخطأ والإثم العمد وروى ابن أبي نجيح عن مجاهد وابن طاوس عن أبيه فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً قال هو الموصي لابن ابنه يريد لابنه وروى المعتمر بن سليمان عن أبيه عن الحسن في الرجل يوصي للأباعد ويترك الأقارب قال يجعل وصيته ثلاثة أثلاث الأقارب الثلثين وللأباعد الثلث وروى عن طاوس في الرجل يوصي للأباعد قال ينزع منهم فيدفع للأقارب إلا أن يكون فيهم فقير قال أبو بكر الجنف الميل عن الحق وقد حكينا عن الربيع بن أنس أنه قال الجنف الخطأ ويجوز أن يكون مراده الميل عن الحق على وجه الخطأ والإثم ميله عنه على وجه العمد وهو تأويل مستقيم وتأوله الحسن على الوصية للأجنبي وله أقرباء أن ذلك جنف وميل عن الحق لأن الوصية كانت عنده للأقارب الذين لا يرثون وتأوله طاوس على معنيين أحدهما الوصية للأباعد فترد إلى الأقارب والآخر أن يوصي لابن ابنته يريد ابنته وقد نسخ وجوب الوصية للوالدين والأقربين فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً غير موجب أن يكون هذا الحكم مقصوراً على الوصية المذكورة قبلها لأنه كلام مستقل بنفسه يصح ابتداء الخطاب به غير مضمن بما قبله فهو عام في سائر الوصايا إذا عدل بها عن جهة العدل إلى الجور منتظمة الوصية التي كانت واجبة للوالدين والأقربين في حال بقاء وجوبها وشاملة لسائر الوصايا غيرها فمن خاف من سائر الناس من موص ميلا عن الحق وعدولا إلى الجور فالواجب عليه إرشاده إلى العدل والصلاح ولا يختص بذلك الشاهد والوصي والحاكم دون سائر الناس لأن ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر * فإن قيل فما معنى قوله تعالى [فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم] والخوف إنما يختص بما يمكن وقوعه في المستقبل وأما الماضي فلا يكون فيه خوف * قيل له يجوز أن يكون قد ظهر له من أحوال الموصي ما يغلب معه على ظنه أنه يريد الجور وصرف الميراث عن الوارث فعلى من خاف ذلك منه رده إلى العدل ويخوفه ذميم عاقبة الجور أو يدخل بين الموصى له وبين الورثة على وجه الصلاح وقد قيل إن معنى قوله [فمن خاف] أنه علم أن

فيها جوراً فيردها إلى العدل وإنما قال تعالى [فلا إثم عليه] ولم يقل فعليه ردها إلى العدل والصلاح ولا ذكر له فيه استحقاق الثواب لأن أكثر أحوال الداخلين بين الخصوم على وجه الإصلاح أن يسألوا كل واحد منهما ترك بعض حقه فيسبق مع هذه الحال إلى ظن المصلح أن ذلك غير سائغ له ولأنه إنما يعمل فى كثير منه على غالب ظنه دون الحقيقة فرخص الله تعالى فى الإصلاح بينهم وأزال ظن الظان لامتناع جواز ذلك فلذلك قال [فلا إثم عليه] فى هذا الموضع وقد وعد بالثواب على مثله فى غيره فقال تعالى [لا خير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجراً عظيما] وروى فى تغليظ الجنف فى الوصية ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أحمد بن الحسن قال حدثنا عبد الصمد بن حسان قال حدثنا سفيان الثورى عن عكرمة عن ابن عباس قال الإضرار فى الوصية من الكبائر ثم قرأ [تلك حدود الله فلا تعتدوها] وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا القاسم بن زكريا ومحمد بن الليث قالا حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا عمر بن المغيرة عن داود بن أبى هند عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ (الإضرار فى الوصية من الكبائر) وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا طاهر بن عبد الرحمن بن إسحاق القاضى حدثنا يحيى بن معين قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أشعث عن شهر بن حوشب عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ (إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة سبعين سنة فإذا أوصى حاف فى وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار سبعين سنة فيعدل فى وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة) وحدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبدة بن عبد الله قال حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنا نصر بن على الحدانى قال حدثنى الأشعث بن جابر قال حدثنى شهر ابن حوشب أن أبا هريرة حدثه أن رسول الله ﷺ قال (إن الرجل والمرأة ليعملان بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران فى الوصية فتجب لهما النار) ثم قرأ على أبو هريرة من ههنا [من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار - حتى بلغ - ذلك الفوز العظيم] فهذه الأخبار مع ما قدمنا توجب على من علم جنفاً فى الوصية من موص أن يرده إلى العدل إذا أمكنه ذلك فإن قيل على ماذا يعود الضمير الذى فى قوله [بينهم] قيل

له لما ذكر الله الموصى أفاد بفحوى الخطاب أن هناك موصى له ووارثاً تنازعوا فعاد الضمير إليهم بفحوى الخطاب فى الإصلاح بينهم وأنشد الفراء:

وما أدرى إذا يممت أرضا أريد الخـــير أيهما يليني

أألخـــير الذى أنا أبتغيه أم الشر الذى هو يبتغيني

فكنى فى البيت الأول عن الشر بعد ذكر الخير وحده لما فى فحوى اللفظ من الدلالة عليه عند ذكر الخير وغيره وقد قيل إن الضمير عائداً على المذكورين فى ابتداء الخطاب وهم الوالدان والأقربون وقد أفادت هذه الآية على أن على الوصى والحاكم والوارث وكل من وقف على جور فى الوصية من جهة الخطأ أو العمد ردها إلى العدل ودل على أن قوله تعالى [فمن بدله بعد ماسمعه] خاص فى الوصية العادلة دون الجائرة وفيها الدلالة على جواز اجتهاد الرأى والعمل على غالب الظن لأن الخوف من الميل يكون فى غالب ظن الخائف وفيها رخصة فى الدخول بينهم على وجه الإصلاح مع مافيه من زيادة أو نقصان عن الحق بعد أن يكون ذلك بتراضيهم والله الموفق .

باب فرض الصيام

قال الله تعالى [يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون] فالله تعالى أوجب علينا فرض الصيام بهذه الآية لأن قوله [كتب عليكم] معناه فرض عليكم كقوله [كتب عليكم القتال وهو كره لكم] وقوله [إن الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً] يعنى فرضاً موقتاً . والصيام فى اللغة هو الإمساك قال الله تعالى [إنى نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا] يعنى صمتاً فسمى الإمساك عن الكلام صوما ويقال خيل صيام إذا كانت ممسكة عن العلف وصامت الشمس نصف النهار لأنها ممسكة عن السير والحركة فهذا حكم هذا اللفظ فى اللغة وهو فى الشرع اسم للكف عن الأكل والشرب وما فى معناه وعن الجماع فى نهار الصوم مع نية القربة أو الفرض وهو لفظ مجمل مفتقر إلى البيان عند وروده لأنه اسم شرعى موضوع لمعان لم تكن معقولة فى اللغة إلا أنه بعد ثبوت الفرض واستقرار أمر الشريعة قد عقل معناه الموضوع له فيها بتوقيف النبى ﷺ الأمة عليها . وقوله تعالى [كما كتب على الذين من قبلكم] يعتوره معان ثلاثة كل واحد منها مروى عن السلف قال الحسن والشعبى وقتادة أنه كتب على

الذين من قبلهم النصارى شهر رمضان أو مقدار من عدد الأيام وإنما حولوه وزادوا فيه وقال ابن عباس والربيع بن أنس والسدى كان الصوم من العتمة إلى العتمة ولا يحل بعد النوم مأكل ولا مشرب ولا منكح ثم نسخ وقال آخرون معناه أنه كتب علينا صيام أيام كما كتب عليهم صيام أيام ولا دلالة فيه على مساواته فى المقدار بل جائز فيه الزيادة والنقصان وروى عن مجاهد وقتادة الذين من قبلكم أهل الكتاب وروى عبد الرحمن بن أبى ليلى عن معاذ بن جبل قال أحيل الصيام ثلاثة أحوال فقدم رسول الله ﷺ المدينة فجعل الصوم كل شهر ثلاثة أيام ويوم عاشوراء ثم أن الله تعالى فرض الصيام بقوله [كتب عليكم الصيام] وذكر نحو قول ابن عباس الذى قدمناه قال أبو بكر لما لم يكن فى قوله [كما كتب على الذين من قبلكم] دلالة على المراد فى العدد أو فى صفة الصيام أو فى الوقت كان اللفظ مجملا ولو علمنا وقت صيام من قبلنا وعدده كان جائزاً أن يكون مراده صفة الصيام وما حظر على الصائم فيه بعد النوم فلم يكن لنا سبيل إلى استعمال ظاهر اللفظ فى احتذاء صوم من قبلنا وقد عقبه تعالى بقوله [أياماً معدودات] وذلك جائز وقوعه على قليل الأيام وكثيرها فلما قال تعالى فى نسق التلاوة [شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه] بين بذلك عدد الأيام المعدودات ووقتها وأمر بصومها وقد روى هذا المعنى عن ابن أبى ليلى وروى عن ابن عباس وعطاء أن المراد بقوله تعالى [أياماً معدودات] صوم ثلاثة أيام من كل شهر قبل أن ينزل رمضان ثم نسخ برمضان ه قوله تعالى [فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] قال أبو بكر ظاهره يقتضى جواز الإفطار لمن لحقه الاسم سواء كان الصوم يضره أو لا إلا أنا لا نعلم خلافاً أن المريض الذى لا يضره الصوم غير مرخص له فى الإفطار فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد إذا خاف أن تزداد عينه وجعاً أو حماه شدة أفطر وقال مالك فى الموطأ من أجهده الصوم أفطر وقضى ولا كفارة عليه والذى سمعته أن المريض إذا أصابه المرض شق عليه فيه الصيام فيبلغ منه ذلك فله أن يفطر ويقضى قال مالك وأهل العلم يرون على الحامل إذا اشتد عليها الصيام الفطر والقضاء ويرون ذلك مرضاً من الأمراض وقال الأوزاعى أى مرض إذا مرض الرجل حل له الفطر فإن لم يطق أفطر فأما إذا أطاق وإن شق عليه فلا يفطر وقال الشافعى إذا

أزداد مرض المريض شدة زيادة بينة أفطر وإن كانت زيادة محتملة لم يفطر فثبت باتفاق الفقهاء أن الرخصـــة فى الإفطار للمريض موقوفة على زيادة المرض بالصوم وأنه مالم يخش الضرر فعليه أن يصوم * ويدل على أن الرخصة فى الإفطار للمريض متعلقة بخوف الضرر ماروى أنس بن مالك القشيرى عن النبي ﷺ (أن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع) ومعلوم أن رخصتهما موقوفة على خوف الضرر على أنفسهما أو على ولديهما فدل ذلك على أن جواز الإفطار فى مثله متعلق بخوف الضرر إذ الحامل والمرضع صحيحتان لا مرض بهما وأبيح لهما الإفطار لأجل الضرر * وأباح الله تعالى للمسافر الإفطار وليس للسفر حد معلوم فى اللغة يفصل به بين أقله وبين ماهو دونه فإذا كان ذلك كذلك وقد اتفقو على أن للسفر المبيح للإفطار مقداراً معلوماً فى الشرع واختلفوا فيـه فقال أصحابنا مسيرة ثلاثة أيام ولياليها وقال آخرون مسيرة يومين وقال آخرون مسيرة يوم ولم يكن للغة فى ذلك حظ إذ ليس فيها حصر أقله بوقت لا يجوز النقصان منه لأنه اسم مأخوذ من العادة وكل ماكان حكمه مأخوذاً من العادة فغير ممكن تحديده بأقل القليـل وقد قيل إن السفر مشتق من السفر الذى هو الكشف من قولهم سفرت المرأة عن وجهها وأسفر الصبح إذا أضاء وسفرت الريح السحاب إذا قشعته والمسفرة المكنسة لأنها تسفر عن الأرض بكنس التراب وأسفر وجهه إذا أضاء وأشرق ومنه قوله تعالى [وجوه يومئذ مسفرة] يعني مشرقة مضيئة فسمي الخروج إلى الموضع البعيد سفراً لأنه يكشف عن أخلاق المسافر وأحواله ومعلوم أنه إذا كان معنى السفر ماوصفنا أن ذلك لا يتبين فى الوقت اليسير واليوم واليومين لأنه قد يتصنع فى الأغلب لمثل هذه المسافة فلا يظهر فيه مايكشفه البعيد من أخلاقه فإن اعتبر بالعادة علمنا أن المسافة القريبة لا تسمى سفراً والبعيدة تسمى إلا أنهم اتفقوا على أن الثلاثة سفر صحيح فيما يتعلق به من أحكام الشرع فثبت أن الثلاث سفر وما دونها لم يثبت لعدم معنى الاسم فيه وفقد التوقيف والاتفاق بتحديده وأيضاً قد روى عن النبي ﷺ أخبار تقتضي اعتبار الثلاث فى كونها سفراً فى أحكام الشرع فمنها حديث ابن عمر عن النبي ﷺ أنه نهى أن تسافر امرأة ثلاثة أيام إلا مع ذى محرم واختلف الرواة عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ فقال بعضهم ثلاثة أيام وقال بعضهم يومين فهذه الألفاظ

المختلفة قد رويت في حديث أبي سعيد عن النبي ﷺ واختلف أيضاً عن أبي هريرة فروى سفيان عن عجلان عن سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال (لا تسافر امرأة فوق ثلاثة أيام إلا ومعها ذو محرم) وروى كثير بن زيد عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ (يانساء المؤمنات لا تخرج امرأة من مسيرة ليلة إلا مع ذي محرم) وكل واحد من أخبار أبي سعيد وأبي هريرة إنما هو خبر واحد اختلفت الرواية في لفظه ولم يثبت أنه ﷺ قال ذلك في أحوال فالواجب أن يكون خبر الزائد أولى وهو الثلاث لأنه متفق على استعماله ومادونها مختلف فيه فلا يثبت لاختلاف الرواة فيه وأخبار ابن عمر لا اختلاف فيها فهي ثابتة وفيها ذكر الثلاث ولو أثبتنا ذكر أخبار أبي سعيد وأبي هريرة على اختلافها لكان أكثر أحوالها أن تتضاد وتسقط كأنها لم ترد وتبقى لنا أخبار ابن عمر في اعتبار الثلاث من غير معارض ۔ فإن قيل أخبار أبي سعيد وأبي هريرة غير متعارضة لأنا نثبت جميع ماروى فيها من التوقيف فنقول لا تسافر يوماً ولا يومين ولا ثلاثة ۔ قيل له متى استعملت مادون الثلاث فقد ألغيت الثلاث وجعلت ورودها وعدمها بمنزلة فأنت غير مستعمل لخبر الثلاث مع استعمالك خبر مادونها وإذا لم يكن إلا استعمال بعضها وإلغاء البعض فاستعمال خبر الثلاث أولى لما فيه من ذكر الزيادة وأيضاً قد يمكن استعمال الثلاث مع إثبات فائدة الخبر في اليوم واليومين وهو أنها متى أرادت سفر الثلاث لم تخرج اليوم ولا اليومين من الثلاث إلا مع ذي محرم وقد يجوز أن يظن ظان أنه لما حد الثلاث فباح لها الخروج يوم أو يومين مع غير ذي محرم وإن أرادت سفر الثلاث فأبان ﷺ حظر مادونها متى أرادتها ۔ وإذا ثبت تقدير الثلاث في حظر الخروج إلا مع ذي محرم ثبت ذلك تقديراً في إباحة الإفطار في رمضان من وجهين أحدهما أن كل من اعتبر في خروج المرأة الثلاث اعتبرها في إباحة الإفطار وكل من قدره بيوم أو يومين كذلك قدره في الإفطار والوجه الآخر أن الثلاث قد تعلق بها حكم ومادونها لم يتعلق به حكم في الشرع فوجب تقديرها في إباحة الإفطار لأنه حكم متعلق بالوقت المقدر وليس فيما دون الثلاث حكم يتعلق به فصار بمنزلة خروج ساعة من النهار وأيضاً ثبت عن النبي ﷺ أنه رخص في المسح للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ومعلوم أن ذلك ورد مورد بيان الحكم لجميع المسافرين لأن ماورد

مورد البيان فحكمه أن يكون شاملا لجميع ما اقتضى البيان من التقدير فما من مسافر إلا وهو الذى يكون سفره ثلاثا ولو كان مادون الثلاث سفراً فى الشرع لكان قد بقى مسافر لم يتبين حكمه ولم يكن اللفظ مستوعباً لجميع ما اقتضى البيان وذلك يخرجه عن حكم البيان ومن جهة أخرى أن المسافر اسم للجنس لدخول الألف واللام عليه فما من مسافر إلا وقد انتظمه هذا الحكم فثبت أن من خرج عنه فليس بمسافر يتعلق بسفره حكم وفى ذلك أوضح الدلالة على أن السفر الذى يتعلق به الحكم هو سفر ثلاث وأن مادونه لا حكم له فى إفطار ولا قصر ومن جهة أخرى أن هذا الضرب من المقادير لا يؤخذ من طريق المقاييس وإنما طريق إثباته الاتفاق أو التوقيف فلما عدمنافيما دون الثلاث الاتفاق والتوقيف وجب الوقوف عند الثلاث لوجود الاتفاق فيه أنه سفر يبيح الإفطار وأيضاً لما كان لزوم فرض الصوم هو الأصل واختلفوا فى مدة رخصة الإفطار لم يجز لنا عند الاختلاف ترك الفرض إلا بالإجماع وهو الثلاث لأن الفروض يحتاط لها ولا يحتاط عليها وقد روى عن عبدالله ابن مسعود وعمار وابن عمر أنه لا يفطر فى أقل من الثلاث قوله تعالى [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] اختلف الفقهاء من السلف فى تأويله فروى المسعودى عن عمرو بن مرة عن عبدالرحمن بن أبى ليلى عن معاذ بن جبل قال أحيل الصيام على ثلاثة أحوال ثم أنزل الله [كتب عليكم الصيام - إلى قوله - وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] فكان من شاء صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكينا وأجزى عنه ثم أنزل الله الآية الأخرى [شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن - إلى قوله - فمن شهد منكم الشهر فليصمه] فأثبت الله تعالى صيامه على المقيم الصحيح ورخص فيه للمريض والمسافر وثبت الإطعام للكبير الذى لا يستطيع الصيام وعن عبد الله بن مسعود وابن عمر وابن عباس وسلمة بن الأكوع وعلقمة والزهرى وعكرمة فى قوله [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] قال كان من شاء صام ومن شاء أفطر وافتدى وأطعم كل يوم مسكيناً حتى نزل [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وروى فيه وجه آخر وهو ماروى عبدالله بن موسى عن إسرائيل عن أبى إسحق عن الحرث عن على كرم الله وجهه قال من أتى عليه رمضان وهو مريض أو مسافر فليفطر وليطعم كل يوم مسكيناصاعا فذلك قوله [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] ووجه آخر وهو ماروى منصور عن مجاهد عن ابن عباس أنه كان يقرأها [وعلى الذين

يطوقونه فدية طعام مسكين] قال الشيخ الكبير الذى كان يطيق الصوم وهو شاب فادركه الكبر وهو لا يستطيع أن يصوم من ضعف ولا يقدر أن يترك الطعام فيفطر ويطعم عن كل يوم مسكينا نصف صاع وعن سعيد بن المسيب مثله وكانت عائشة تقرأ [وعلى الذين يطوقونه] وروى خالد الحذاء عن عكرمة أنه كان يقرأ [وعلى الذين يطيقونه] قال أنها ليست بمنسوخة وروى الحجاج عن أبي إسحق عن الحرث عن على [وعلى الذين يطيقونه] قال الشيخ والشيخة قال أبو بكر فقالت الفرقة الأولى من الصحابة والتابعين وهم الأكثرون عدداً أن فرض الصوم بديا نزل على وجه التخيير لمن يطيقه بين الصيام وبين الفدية وأنه نسخ عن المطيق بقوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وقالت الفرقة الثانية هي غير منسوخة بل هي ثابتة على المريض والمسافر يفطران ويقضيان وعليهما الفدية مع القضاء وكان ابن عباس وعائشة وعكرمة وسعيد بن المسيب يقرؤنها [وعلى الذين يطوقونه] فاحتمل هذا اللفظ معانى منها ما بينه ابن عباس أنه أراد الذين كانوا يطيقونه ثم كبروا فعجزوا عن الصوم فعليهم الإطعام والمعنى الآخر أنهم يكلفونه على مشقة فيه وهم لا يطيقونه لصعوبته فعليهم الإطعام ومعنى آخر وهو أن حكم التكليف يتعلق عليهم وإن لم يكونوا مطيقين للصوم فيقوم لهم الفدية مقام ما لحقهم من حكم تكليف الصوم ألا ترى أن حكم تكليف الطهارة بالماء قائم على التيمم وإن لم يقدر عليه حتى أقيم التراب مقامه ولولا ذلك لما كان التيمم بدلا منه وكذلك حكم تكليف الصلاة قائم على النائم والناسى فى باب وجوب القضاء لا على وجه لزمه بالترك فلما أوجب تعالى عليه الفدية فى حال العجز والإياس عن القضاء أطلق فيه اسم التكليف بقوله [وعلى الذين يطيقونه] إذ كانت الفدية هى ما قام مقام غيره فالقراءتان على هذا الوجه مستعملتان إلا أن الأولى وهى قوله [وعلى الذين يطيقونه] لا محالة منسوخة لما ذكره من روينا عنه من الصحابة وأخبارهم عن كيفية الفرض وصفته بديا وأن المطيق للصوم منهم كان مخيراً بين الصيام والإفطار والفدية وليس هذا من طريق الرأى لأنه حكاية حال شاهدوها وعلموا أنها بتوقيف من النبي ﷺ إياهم عليها وفى مضمون الخطاب من أوضح الدلالة على ذلك ما لو لم يكن معنا رواية عن السلف فى معناه لكان كافياً فى الإبانة عن مراده وهو قوله تعالى [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] فابتدأ تعالى بيان حكم المريض والمسافر وأوجب عليهما

القضاء إذا أفطرا ثم عقبه بقوله [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] فغير جائز أن يكون هؤلاء هم المرضى والمسافرين إذ قد تقدم ذكر حكمهما وبيان فرضهما بالاسم الخاص لهما فغير جائز أن يعطف عليهما بكناية عنهما مع تقديم ذكرهما منصوصا معينا ومعلوم أن ما عطف عليه فهو غيره لأن الشيء لا يعطف على نفسه ويدل على أن المراد المقيمون المطيقون للصوم أن المريض المذكور في الآية هو الذي يخاف ضرر الصوم فكيف يعبر عنه بإطاقة الصوم وهو إنما رخص له لفقد الإطاقة وللضرر المخوف منه ويدل على ذلك ما ذكره في نسق التلاوة من قوله تعالى [وأن تصوموا خير لكم] وليس الصوم خيراً للمريض الخائف على نفسه بل هو في هذه الحال منهي عن الصوم ويدل على أن المريض والمسافر لم يرادا بالفدية وأنه لا فدية عليهما أن الفدية ما قام مقام الشيء وقد نص الله تعالى على إيجاب القضاء على المريض والمسافر والقضاء قائم مقام الفرض فلا يكون الإطعام حينئذ فدية وفي ذلك دلالة على أنه لم يرد بالفدية المريض والمسافر بقوله تعالى [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] منسوخ بما قدمنا وهذه الآية تدل على أن أصل الفرض كان الصوم وأنه جعل له العدول عنه إلى الفدية على وجه البدل عن الصوم لأن الفدية ما يقوم مقام الشيء ولو كان الإطعام مفروضاً في نفسه كالصوم على وجه التخيير لما كان بدلا كما أن المكفر عن يمينه بما شاء من الثلاثة الأشياء لا يكون ما كفر به منها بدلا ولا فدية عن غيرها وإن حمل معناه على قول من قال المراد به الشيخ الكبير لم يكن منسوخا ولكن يحتاج إلى ضمير وهو وعلى الذين كانوا يطيقونه ثم عجزوا بالكبر مع اليأس عن القضاء وغير جائز إثبات ذلك إلا باتفاق أو توقيف ومع ذلك فيه إزالة اللفظ عن حقيقته وظاهره من غير دلالة تدل عليه وعلى أن في حمله على ذلك إسقاط فائدة قوله [وعلى الذين يطيقونه] لأن الذين كانوا يطيقونه بعد لزوم الفرض والذين لحقهم فرض الصوم وهم عاجزون عنه بالكبر سواء في حكمه ويحمل معناه على أن الشيخ الكبير العاجز عن الصائم المأيوس من القضاء عليه الفدية فسقط فائدة قوله [وعلى الذين يطيقونه] إذ لم يتعلق فيه بذكر الإطاقة حكم ولا معنى وقراءة من قرأ [يطوقونه] يحتمل الشيخ المأيوس منه القضاء من إيجاب الفدية عليه لأن قوله يطوقونه قد اقتضى تكليفهم حكم الصوم مع مشقة شديدة عليهم في فعله وجعل لهم الفدية قائمة مقام الصوم فهذه القراءة إذا كان معناها ما وصفنا فهي غير

منسوخة بل هی ثابتة الحکم إذ کان المراد بها الشیخ المأیوس منه القضاء العاجز عن الصوم واللہ الموفق بمنه وکرمه .

ذکر اختلاف الفقهاء فی الشیخ الفانی

قال أبو حنیفة وأبو یوسف ومحمد وزفر الشیخ الکبیر الذی لا یطیق الصیام یفطر ویطعم عنه کل یوم نصف صاع من حنطة ولا شیء علیه غیر ذلک وقال الثوری یطعم ولم یذکر مقداره وقال المزنی عن الشافعی یطعم مداً من حنطة کل یوم وقال ربیعة ومالک لا أری علیه الإطعام وإن فعل فحسن ء قال أبو بکر قد ذکرنا فی تأویل الآیة ما روی عن ابن عباس فی قراءته [وعلی الذین یطوقونه] وأنه الشیخ الکبیر فلولا أن الآیة محتملة لذلک لما تأولها ابن عباس ومن ذکر ذلک عنه علیه فوجب استعمال حکمها من إیجاب الفدیة فی الشیخ الکبیر وقد روی عن علی أیضاً أنه تأول قوله [وعلی الذین یطیقونه] علی الشیخ الکبیر وقد روی عن النبی ﷺ (من مات وعلیه صوم فلیطعم عنه ولیه مکان کل یوم مسکیناً) وإذا ثبت ذلک فی المیت الذی علیه الصیام فالشیخ أولی بذلک من المیت لعجز الجمیع عن الصوم فإن قیل هلا کان الشیخ کالمریض الذی یفطر فی رمضان ثم لا یبرأ حتی یموت ولا یلزمه القضاء ء قیل له لأن المریض مخاطب بقضائه فی أیام أخر فإنما تعلق الفرض علیه فی أیام القضاء لقوله [فعدة من أیام أخر] فمتی لم یلحق العدة لم یلزمه شیء کمن لم یلحق رمضان وأما الشیخ فلا یرجی له القضاء فی أیام أخر فإنما تعلق علیه حکم الفرض فی إیجاب الفدیة فی الحال فاختلفا من أجل ذلک وقد ذکرنا قول السلف فی الشیخ الکبیر وإیجاب الفدیة علیه فی الحال من غیر خلاف أحد من نظرائهم فصار ذلک إجماعا لا یسع خلافه وأما الوجه فی إیجاب الفدیة نصف صاع من بر فهو ما حدثنا عبد الباقی ابن قانع قال حدثنا أخو خطاف قال حدثنا محمد بن عبد اللہ بن سعید المستملی قال حدثنا إسحاق الأزرق عن شریک عن أبی لیلی عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول اللہ ﷺ (من مات وعلیه رمضان فلم یقضه فلیطعم عنه مکان کل یوم نصف صاع لمسکین) وإذا ثبت ذلک فی المفطر فی رمضان إذا مات ثبت فی الشیخ الکبیر من وجوه أحدها إنه عموم فی الشیخ الکبیر وغیره لأن الشیخ الکبیر قد تعلق علیه حکم التکلیف علی ما وصفنا فجائز بعد موته أن یقال إنه قد مات وعلیه صیام رمضان فقد تناوله عموم اللفظ ومن جهة

أخرى أنه قد ثبت أن المراد بالفدية المذكورة فى الآية هذا المقدار وقد أريد بها الشيخ الكبير فوجب أن يكون ذلك هو المقدار الواجب عليه ومن جهة أخرى أنه إذا ثبت ذلك فيمن مات وعليه قضاء رمضان وجب أن يكون ذلك مقدار فدية الشيخ الكبير لأن أحداً من موجبي الفدية على الشيخ الكبير لم يفرق بينهما وقد روى عن ابن عباس وقيس بن السائب الذى كان شريك رسول الله ﷺ فى الجاهلية وعائشة وأبى هريرة وسعيد ابن المسيب فى الشيخ الكبير أنه يطعم عن كل يوم نصف صاع بر وأوجب النبي ﷺ على كعب بن عجرة إطعام ستة مساكين كل مسكين نصف صاع بر وهذا يدل على أن تقدير فدية الصوم بنصف صاع أولى منه بالمد لأن التخيير فى الأصل قد تعلق بين الصوم والفدية فى كل واحد منهما وقد روى عن ابن عمر وجماعة من التابعين عن كل يوم مد والأول أولى لما رويناه عن النبي ﷺ ولما عضده قول الأكثرين عدداً من الصحابة والتابعين وما دل عليه من النظر وقوله تعالى [وعلى الذين يطيقونه] قد اختلف فى ضمير كنايته فقال قائلون هو عائد على الصوم وقال آخرون إلى الفدية والأول أصح لأن مظهره قد تقدم والفدية لم يجر لها ذكر والضمير إنما يكون لمظهر متقدم ومن جهة أخرى أن الفدية مؤنثة والضمير فى الآية للمذكر فى قوله [يطيقونه] وقد دل ذلك على بطلان قول المجبرة القائلين بأن الله يكلف عباده مالا يطيقون وأنهم غير قادرين على الفعل قبل وقوعه ولا مطيقين له لأن الله قد نص على أنه مطيق له قبل أن يفعله بقوله [وعلى الذين يطيقونه فدية] فوصفه بالإطاقة مع تركه للصوم والعدول عنه إلى الفدية ودلالة اللفظ قائمة على ذلك أيضاً إذا كان الضمير هو الفدية لأنه جعله مطيقاً لها وإن لم يفعلها وعدل إلى الصوم وقوله عز وجل [شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان] يدل على بطلان مذهب المجبرة فى قولهم إن الله لم يهد الكفار لأنه قد أخبر فى هذه الآية إن القرآن هدى لجميع المكلفين كما قال فى آية أخرى [وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ـ وقوله تعالى ـ فمن تطوع خيراً فهو خير له] يجوز أن يكون ابتداء كلام غير متعلق بما قبله لأنه قائم بنفسه فى إيجاب الفائدة يصح ابتداء الخطاب به فيكون حثاً على التطوع بالطاعات وجائز أن يريد به التطوع بزيادة طعام الفدية لأن المقدار المفروض منه نصف صاع فإن تطوع بصاع أو صاعين فهو خير له

وقد روى هذا المعنى عن قيس بن السائب أنه كبر فلم يقدر على الصوم فقال يطعم عن كل إنسان لكل يوم مدين فأطعموا عني ثلاثا وغير جائز أن يكون المراد أحد ما وقع عليه التخيير فيه من الصيام أو الإطعام لأن كل واحد منهما إذا فعله منفرداً فهو فرض لا تطوع فيه فلم يجز أن يكون واحد منهما مراد الآية وجائز أن يكون المراد الجمع بين الصيام والطعام فيكون الفرد أحدهما والآخر التطوع وأما قوله تعالى [وأن تصوموا خير لكم] فإنه يدل على أن أول الآية فيمن يطيق الصوم من الأصحاء المقيمين غير المرضى ولا المسافرين ولا الحامل والمرضع وذلك لأن المريض الذي يباح له الإفطار هو الذي يخاف ضرر الصوم وليس الصوم بخير لمن كان هذا حاله لأنه منهي عن تعريض نفسه للتلف بالصوم والحامل والمرضع لا تخلوان من أن يضرهما الصوم أو بولديهما وأيهما كان فالإفطار خير لهما والصوم محظور عليهما وإن كان لا يضرهما ولا بولديهما فعليهما الصوم وغير جائز لهما الفطر فعلمنا أنهما غير داخلتين في قوله تعالى [وعلى الذين يطيقونه] وقوله [وأن تصوموا خير لكم] عائد إلى من تقدم ذكره في أول الخطاب وجائز أن يكون قوله [وأن تصوموا خير لكم] عائداً إلى المسافرين أيضاً مع عوده على المقيمين المخيرين بين الصوم والإطعام فيكون الصوم خيراً للجميع إذ كان أكثر المسافرين يمكنهم الصوم في العادة من غير ضرر وإن كان الأغلب فيه المشقة ودلالته واضحة على أن الصوم في السفر أفضل من الإفطار وفيه الدلالة على أن صوم يوم تطوعا أفضل من صدقة نصف صاع لأنه في الفرض كذلك ألا ترى أنه لما خيره في الفرض بين صوم يوم وصدقة نصف صاع جعل الصوم أفضل منها فكذلك يجب أن يكون حكمهما في التطوع والله الموفق.

باب الحامل والمرضع

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثوري والحسن بن حي وإذا خافتا على ولديهما أو على أنفسهما فإنهما تفطران وتقضيان ولا كفارة عليهما وقال مالك في المرضع إذا خافت على ولدها ولا يقبل الصبي من غيرها فإنها تفطر وتقضي وتطعم عن كل يوم مداً مسكيناً والحامل إذا أفطرت لا إطعام عليها وهو قول الليث بن سعد وقال مالك وإن خافتا على أنفسهما فهما مثل المريض وقال الشافعي إذا خافتا على ولديهما افطرتا وعليهما

القضاء والكفارة وإن لم تقدرا على الصوم فهما مثل المريض عليهما القضاء بلا كفارة وروى عنه فى البويطى أن الحامل لا إطعام عليها واختلف السلف فى ذلك على ثلاثة أوجه فقال على كرم الله وجهه عليهما القضاء إذا أفطرتا ولا فدية عليهما وهو قول إبراهيم والحسن وعطاء وقال ابن عباس عليهما الفدية بلا قضاء وقال ابن عمر ومجاهد عليهما الفدية والقضاء والحجة لأصحابنا ما حدثنا جعفر بن محمد بن أحمد الواسطى قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب قال حدثنى أبو قلابة هذا الحديث ثم قال هل لك فى صاحب الحديث الذى حدثنى قال فدلنى عليه فلقيته فقال حدثنى قريب لى يقال له أنس بن مالك قال أتيت رسول الله ﷺ فى إبل لجار لى أخذت فوافقته وهو يأكل فدعانى إلى طعامه فقلت إنى صائم فقال إذاً أخبرك عن ذلك إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع قال فكان يتلهف بعد ذلك يقول ألا أكون أكلت من طعام رسول الله ﷺ حين دعانى ـ قال أبو بكر شطر الصلاة مخصوص به المسافر إذ لا خلاف أن الحمل والرضاع لا يبيحان قصر الصلاة ووجه دلالته على ما ذكرنا أخباره عليه السلام بأن وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو كوضعه عن المسافر ألا ترى أن وضع الصوم الذى جعله من حكم المسافر هو بعينه جعله من حكم المرضع والحامل لأنه عطفهما عليه من غير استئناف ذكر شىء غيره فثبت بذلك أن حكم وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو فى حكم وضعه عن المسافر لا فرق بينهما ومعلوم أن وضع الصوم عن المسافر إنما هو على جهة إيجاب قضائه بالإفطار من غير فدية فوجب أن يكون ذلك حكم الحامل والمرضع وفيه دلالة على أنه لا فرق بين الحامل والمرضع إذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما إذ لم يفصل النبى ﷺ بينهما وأيضاً لما كانت الحامل والمرضع يرجى لهما القضاء وإنما أبيح لهما الإفطار للخوف على النفس أو الولد مع إمكان القضاء وجب أن تكونا كالمريض والمسافر فإن احتج القائلون بإيجاب القضاء والفدية بظاهر قوله ﴿ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ﴾ لم يصح لهم وجه الدلالة منه على ما ادعوه وذلك لما روينا عن جماعة من الصحابة الذين قدمنا ذكرهم إن ذلك كان فرض المقيم الصحيح وأنه كان مخيراً بين الصيام والفدية وبينا أن ما جرى مجرى ذلك فليس القول فيه من طريق الرأى وإنما يكون

توقيفا فالحامل والمرضع لم يجر لهما ذكر فيما حكوا فوجب أن يكون تأويلهما محمولا على ماذكرنا وقد ثبت نسخ ذلك بقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] ومن جهة أخرى لا يصح الاحتجاج لهم به وهو قوله تعالى في سياق الخطاب [وأن تصوموا خير لكم] ومعلوم أن ذلك خطاب لمن تضمنه أول الآية وليس ذلك حكم الحامل والمرضع لأنهما إذا خافتا الضرر لم يكن الصوم خيراً لهما بل محظور عليهما فعله وإن لم تخشيا ضرراً على أنفسهما أو ولديهما فغير جائز لهما الإفطار وفي ذلك دليل واضح على أنهما لم تراداً بالآية ويدل على بطلان قول من تأول الآية على الحامل والمرضع من القائلين بإيجاب الفدية والقضاء أن الله تعالى سمى هذا الطعام فدية والفدية ما قام مقام الشيء وأجزأ عنه فغير جائز على هذا الوضع اجتماع القضاء والفدية لأن القضاء إذا وجب فقد قام مقام المتروك فلا يكون الإطعام فدية وإن كان فدية صحيحة فلا قضاء لأن الفدية قد أجزأت عنه وقامت مقامه . فإن قيل ما الذي يمنع أن يكون القضاء والإطعام قائمين مقام المتروك قيل له لو كان مجموعهما قائمين مقام المتروك من الصوم لكان الإطعام بعض الفدية ولم يكن جميعها والله تعالى قد سمى ذلك فدية وتأويلك يؤدى إلى خلاف مقتضى الآية وأيضاً إذا كان الأصل المبيح للحامل والمرضع الإفطار والموجب عليهما الفدية هو قوله تعالى [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] وقد ذكر السلف الذين قدمنا قولهم أن الواجب كان أحد شيئين من فدية أو صيام لا على وجه الجمع فكيف يجوز الاستدلال به على إيجاب الجمع بينهما على الحامل والمرضع ومن جهة أخرى أنه معلوم أن في قوله تعالى [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] حذف الإفطار كأنه قال وعلى الذين يطيقونه إذا أفطروا فدية طعام مسكين فإذا كان الله تعالى إنما اقتصر بالإيجاب على ذكر الفدية فغير جائز إيجاب غيرها معها لما فيه من الزيادة في النص وغير جائز الزيادة في المنصوص إلا بنص مثله وأيضاً كالشيخ الكبير الذي لا يرجى له الصوم لأنه مأيوس من صومه فلا قضاء عليه والإطعام الذي يلزمه فدية له إذ هو بنفسه قائم مقام المتروك من صومه والحامل والمرضع يرجى لهما القضاء فهما كالمريض والمسافر وإنما يسوغ الاحتجاج بظاهر الآية لابن عباس لاقتصاره على إيجاب الفدية دون القضاء ومع ذلك فإن الحامل والمرضع إذا كانتا إنما تخافان على ولديهما دون أنفسهما فهما تطيقان الصوم فيتناولهما ظاهر قوله [وعلى

الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] وكذلك قال ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا إبان قال حدثنا قتادة أن عكرمة حدثه أن ابن عباس حدثه في قوله [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] قال أثبتت للحامل والمرضع وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا ابن المثنى قال حدثنا ابن أبي عدي عن سعيد عن قتادة عن عزرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] قال كانت رخصة للشيخ الكبير والمرأة وهما يطيقان الصيام أن يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا والحبلى والمرضع إذا خافتا على أولادهما أفطرتا وأطعمتا فاحتج ابن عباس بظاهر الآية وأوجب الفدية دون القضاء عند خوفهما على ولديهما إذ هما تطيقان الصوم فشملهما حكم الآية ، قال أبو بكر ومن أبى ذلك من الفقهاء ذهب إلى أن ابن عباس وغيره ذكروا أن ذلك كان حكم سائر المطيقين للصوم في إيجاب التخيير بين الصوم والفدية وهو لا محالة قد يتناول الرجل الصحيح المطيق للصوم فغير جائز أن يتناول الحامل والمرضع لأنهما غير مخيرتين لأنهما إما أن تخافا فعليهما الإفطار بلا تخيير ولا تخافا فعليهما الصيام بلا تخيير وغير جائز أن تتناول الآية فريقين بحكم يقتضي ظاهرها إيجاب الفدية ويكون المراد في أحد الفريقين التخيير بين الإطعام والصيام وفي الفريق الآخر إما الصيام على وجه الإيجاب بلا تخيير أو الفدية بلا تخيير وقد تناولهما لفظ الآية على وجه واحد فثبت بذلك أن الآية لم تتناول الحامل والمرضع ويدل عليه أيضاً في نسق التلاوة [وأن تصوموا خير لكم] وليس ذلك بحكم الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما لأن الصيام لا يكون خيراً لهما ويدل عليه أيضاً ما قدمنا من حديث أنس بن مالك القشيري في تسوية النبي ﷺ بين المريض والمسافر وبين الحامل والمرضع في حكم الصوم وقوله تعالى [شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن] الآية ، قال أبو بكر قد بينا فيما سلف قول من قال إن الفرض الأول كان صوم ثلاثة أيام من كل شهر بقوله [كتب عليكم الصيام] وقوله تعالى [أياماً معدودات] وأنه نسخ بقوله [شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن] وقول من قال إن شهر رمضان بيان للموجب بقوله [كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم] وقوله [أياماً معدودات] فيصير تقديره أياماً معدودات هي شهر رمضان فإن كان صوم الأيام المعدودات منسوخا بقوله [شهر رمضان] إلى قوله

[فمن شهد منكم الشهر فليصمه] فقد انتظم قوله [شهر رمضان] نسخ حكمين من الآية الأولى أحدهما الأيام المعدودات التي هي غير شهر رمضان والآخر التخيير بين الصيام والإطعام في قوله [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] على نحو ماقدمنا ذكره عن السلف وإن كان قوله [شهر رمضان] بيانا لقوله [أياماً معدودات] فقد كان لا محالة بعد نزول فرض رمضان التخيير ثابتاً بين الصوم والفدية في أول أحوال إيجابه فكان هذا الحكم مستقراً ثابتاً ثم ورد عليه النسخ بقوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] إذ غير جائز ورود النسخ قبل وقت الفعل والتمكن منه والصحيح هو القول الثاني لاستفاضة الرواية عن السلف بأن التخيير بين الصوم والفدية كان في شهر رمضان وأنه نسخ بقوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] فإن قيل في فحوى الآية دلالة على أن المراد بقوله [أياماً معدودات] غير شهر رمضان لأنه لم يرد إلا مقروناً بذكر التخيير بينه وبين الفدية ولو كان قوله [أياماً معدودات] فرضاً مجملا موقوف الحكم على البيان لما كان لذكر التخيير قبل ثبوت الفرض معنى قيل له لا يمتنع ورود فرض مجملا مضمنا بحكم مفهوم المعنى موقوف على البيان فمتى ورد البيان بما أريد منه كان الحكم المضمن به ثابتاً معه فيكون تقديره أياماً معدودات حكمها إذا بين وقتها ومقدارها أن يكون المخاطبون به مخيرين بين الصوم والفدية كما قال تعالى [خذ من أموالهم صدقة تطهرهم] فاسم الأموال عموم يصح اعتباره فيما علق به من الحكم والصدقة مجملة مفتقرة إلى البيان فإذا ورد بيان الصدقة كان اعتبار عموم اسم الأموال سائغاً فيها ولذلك نظائر كثيرة ويحتمل أن يكون قوله [وعلى الذين يطيقونه] متأخراً في التنزيل وإن كان مقدماً في التلاوة فيكون تقدير الآيات وترتيب معانيها أياماً معدودات هي شهر رمضان [ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] فيكون هذا حكما ثابتا مستقراً مدة من الزمان ثم نزل قوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] فنسخ به التخيير بين الفدية والصوم على نحو ماذكرنا في قوله عز وجل [وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة] مؤخراً في اللفظ وكان ذلك يعتوره معنيان أحدهما أنه وإن كان مؤخراً في التلاوة فهو مقدم في التنزيل والثاني أنه معطوف عليه بالواو وهي لا توجب الترتيب فكأن الكل مذكور معاً فكذلك قوله [أياماً معدودات - إلى قوله - شهر رمضان]

يحتمل ما احتمله قصة البقرة وأما قوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] ففيه عدة أحكام منها إيجاب الصيام على من شهد الشهر دون من لم يشهد فلو كان اقتصر قوله [كتب عليكم - إلى قوله - شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن] لاقتضى ذلك لزوم الصوم سائر الناس المكلفين فلما عقب ذلك بقوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] بين أن لزوم صوم الشهر مقصور على بعضهم دون بعض وهو من شهد الشهر دون من لم يشهده وقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر] يعتوره معان منها من كان شاهداً يعني مقيما غير مسافر كما يقال للشاهد والغائب المقيم والمسافر فكان لزوم الصوم مخصوصاً به المقيمون دون المسافرين ثم لو اقتصر على هذا لكان المفهوم منه الاقتصار بوجوب الصوم عليهم دون المسافرين إذلم يذكروا فلا شيء عليهم من صوم ولا قضاء. فلما قال تعالى [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] بين حكم المريض والمسافر في إيجاب القضاء عليهم إذا أفطروا هذا إذا كان التأويل في قوله [فمن شهد منكم الشهر] الإقامة في الحضر ويحتمل قوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] أن يكون بمعنى شاهد الشهر أي علمه ويحتمل قوله [فمن شهد منكم الشهر] فمن شهده بالتكليف لأن المجنون ومن ليس بأهل التكليف في حكم من ليس بموجود في انتفاء لزوم الفرض عنه فأطلق اسم شهود الشهر عليهم وأراد به التكليف كما قال تعالى [صم بكم عمي] لما كانوا في عدم الانتفاع بما سمعوا بمنزلة الأصم الذي لا يسمع سماهم بكماً عمياً وكذلك قوله [إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب] يعني عقلا لأن من لم ينتفع بعقله فكأنه لا قلب له إذ كان العقل بالقلب فكذلك جائز أن يكون جعل شهود الشهر عبارة عن كونه من أهل التكليف إذ كان من ليس من أهل التكليف بمنزلة من ليس بموجود في باب سقوط حكمه عنه ومن الأحكام المستفادة بقوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] غير ما قدمنا ذكره تعيين فرض رمضان فإن المراد بشهود الشهر كونه فيه من أهل التكليف وأن المجنون ومن ليس من أهل التكليف غير لازم له صوم الشهر والله أعلم بالصواب.

باب ذكر اختلاف الفقهاء فيمن جن رمضان كله أو بعضه

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثوري إذا كان مجنونا في رمضان كله فلا قضاء عليه وإن أفاق في شيء منه قضاه كله وقال مالك ابن أنس فيمن بلغ وهو مجنون مطبق

فمكث سنين ثم أفاق فإنه يقضي صيام تلك السنين ولا يقضي الصلاة وقال عبيد الله بن الحسن في المعتوه يفيق وقد ترك الصلاة والصوم فليس عليه قضاء ذلك وقال في المجنون الذي يجن ثم يفيق أو الذي يصيبه المرة ثم يفيق أرى على هذا أن يقضي وقال الشافعي في البويطي ومن جن في رمضان فلا قضاء عليه وإن صح في يوم من رمضان قبل أن تغيب الشمس كذلك لا قضاء عليه • قال أبو بكر قوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] يمنع وجوب القضاء على المجنون الذي لم يفق في شيء من الشهر إذ لم يكن شاهد الشهر وشهوده الشهر كونه مكلفاً فيه وليس المجنون من أهل التكليف لقوله ﷺ (رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق) فإن قيل إذا احتمل قوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] شهوده بالإقامة وترك السفر دون ماذكرته من شهوده بالتكليف فما الذي أوجب حمله على ما ادعيت دون ما ذكرنا من حال الإقامة قيل له لما كان اللفظ محتملا للمعنيين وهما غير متنافيين بل جائز إرادتهما معا وكونهما شرطا في لزوم الصوم وجب حمله عليهما وهو كذلك عندنا لأنه لا يكون مكلفاً للصوم غير مرخص له في تركه إلا أن يكون مقيما من أهل التكليف ولا خلاف أن كونه من أهل التكليف شرط في صحة الخطاب به وإذا ثبت ذلك ولم يكن المجنون من أهل التكليف في الشهر لم يتوجه إليه الخطاب بالصوم ولم يلزمه القضاء ويدل عليه ظاهر قول النبي ﷺ (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم) ورفع القلم هو إسقاط التكليف عنه ويدل عليه أيضاً أن الجنون معنى يستحق به الولاية عليه إذا دام به فكان بمنزلة الصغير إذا دام به الشهر كله في سقوط فرض الصوم ويفارق الإغماء هذا المعنى بعينه لأنه لا يستحق عليه الولاية بالإغماء وإن طال وفارق المغمى عليه المجنون والصغير وأشبه الإغماء النوم في باب نفي ولاية غيره عليه من أجله • فإن قيل لا يصح خطاب المغمى عليه كما لا يصح خطاب المجنون والتكليف زائل عنهما جميعاً فوجب أن لا يلزمه القضاء بالإغماء • قيل له الإغماء وإن منع الخطاب بالصوم في حال وجوده فإن له أصلا آخر في إيجاب القضاء وهو قوله [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] وإطلاق اسم المريض على المغمى عليه جائز سائغ فوجب اعتبار عمومه في إيجاب القضاء عليه وإن لم يكن مخاطباً به حال الإغماء وأما المجنون فلا يتناوله اسم المريض

على الإطلاق فلم يدخل فيمن أوجب الله عليه القضاء وأما من أفاق من جنونه فى شيء من الشهر فإنما ألزموه القضاء بقوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وهذا قد شهد الشهر إذ كان من أهل التكليف فى جزء منه إذ لا يخلو قوله [فمن شهد منكم الشهر] أن يكون المراد به شهود جميع الشهر أو شهود جزء منه وغير جائز أن يكون شرط لزوم الصوم شهود الشهر جميعه من وجهين (أحدهما) تناقض اللفظ به وذلك لأنه لا يكون شاهداً لجميع الشهر إلا بعد مضيه كله ويستحيل أن يكون مضيه شرطاً للزوم صومه كله لأن الماضى من الوقت يستحيل فعل الصوم فيه فعلمنا أنه لم يرد شهود الشهر جميعه والوجه الآخر أنه لا خلاف أن من طرىء عليه شهر رمضان وهو من أهل التكليف أن عليه الصوم فى أول يوم منه لشهوده جزءاً من الشهر فثبت بذلك أن شرط تكليف صوم الشهر كونه من أهل التكليف فى شيء منه * فإن قيل فواجب إذا كان ذلك على ما وصفت من أن المراد إدراك جزء من الشهر أن لا يلزمه إلا صوم الجزء الذى أدركه دون غيره إذ قد ثبت أن المراد شهود بعض الشهر شرطاً للزوم الصوم فيكون تقديره فمن شهد بعض الشهر فليصم ذلك البعض * قيل له ليس ذلك على ما ظننت من قبل أنه لولا قيام الدلالة على أن شرط لزوم الصوم شهود بعض الشهر لكان الذى يقتضيه ظاهر اللفظ استغراق الشهر كله فى شرط اللزوم فلما قامت الدلالة على أن المراد البعض دون الجميع فى شرط اللزوم حملناه عليه وبقى حكم اللفظ فى إيجاب الجميع إذ كان الشهر اسما لجميعه فكان تقديره فمن شهد منكم شيئاً من الشهر فليصم جميعه * فإن قيل فإذا أفاق وقد بقيت أيام من الشهر يلزمك أن لا توجب عليه قضاء ما مضى لاستحالة تكليفه صوم الماضى من الأيام وينبغى أن يكون الوجوب منصرفاً إلى ما بقى من الشهر * قيل له إنما يلزمه قضاء الأيام الماضية لا صومها بعينها وجائز لزوم القضاء مع امتناع خطابه بالصوم فيما أمر به من القضاء ألا ترى أن الناسى والمغمى عليه والنائم كل واحد من هؤلاء يستحيل خطابه بفعل الصوم فى هذه الأحوال ولم تكن استحالة تكليفهم فيها مانعة من لزوم القضاء وكذلك ناسى الصلاة والنائم عنها فإن الخطاب بفعل الصوم يتوجه إليه على معنيين أحدهما فعله فى وقت التكليف والآخر قضاؤه فى وقت غيره وإن لم يتوجه إليه الخطاب بفعله فى حال الإغماء والنسيان والله أعلم.

باب الغلام يبلغ والكافر يسلم ببعض رمضان

قال الله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وقد بينا أن المراد شهود بعضه واختلف الفقهاء في الصبي يبلغ في بعض رمضان أو الكافر يسلم فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك بن أنس في الموطأ وعبيد الله بن الحسن والليث والشافعي يصومان ما بقي وليس عليهما قضاء مامضى ولا قضاء اليوم الذي كان فيه البلوغ أو الإسلام وقال ابن وهب عن مالك أحب إلى أن يقضيه وقال الأوزاعي في الغلام إذا احتلم في النصف من رمضان أنه يقضي منه فإنه كان يطيق الصوم وقال في الكافر إذا أسلم لا قضاء عليه فيما مضى وقال أصحابنا يستحب لهما الإمساك عما يمسك عنه الصائم في اليوم الذي كان فيه الإحتلام أو الإسلام ، قال أبو بكر رحمه الله قال الله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وقد بينا معناه وأن كونه من أهل التكليف شرط في لزومه والصبي لم يكن من أهل التكليف قبل البلوغ فغير جائز إلزامه حكمه وأيضاً الصغر ينافي صحة الصوم لأن الصغير لا يصح صومه وإنما يؤمر به على وجه التعليم وليعتاده ويمرن عليه ألا ترى أنه متى بلغ لم يلزمه قضاء الصلاة المتروكة ولا قضاء الصيام المتروك في حال الصغر فدل ذلك على أنه غير جائز إلزامه القضاء فيما تركه في حال الصغر ولو جاز إلزامه قضاء ما مضى من الشهر لجاز إلزامه قضاء الصوم للعام الماضي إذا كان يطيقه فلما اتفق المسلمون على سقوط القضاء للسنة الماضية مع إطاقته للصوم وجب أن يكون ذلك حكمه في الشهر الذي أدرك في بعضه وأما الكافر فهو في حكم الصبي من هذا الوجه لاستحالة تكليفه للصوم إلا على شرط تقديم الإيمان ومنافاة الكفر لصحة الصوم فأشبه الصبي وليسا كالمجنون الذي يفيق في بعض الشهر في إلزامه القضاء لما مضى من الشهر لأن الجنون لا ينافي صحة الصوم بدلالة أن من جن في صيامه لم يبطل صومه وفي هذا دليل على أن الجنون لا ينافي صحة صومه وإن الكفر ينافيها فأشبه الصغير من هذا الوجه وإن اختلفا في باب استحقاق الكافر العقاب على تركه والصغير لا يستحقه ويدل على سقوط القضاء لما مضى عمن أسلم في بعض رمضان قوله تعالى [قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف] وقوله ﷺ (الإسلام يجب ما قبله والإسلام يهدم ما قبله) وإنما قال أصحابنا يمسك المسلم في بعض رمضان والصبي بقية يومهما عن الأكل والشرب من قبل أنه قد طرىء عليهما وهما مفطران

حال لو كانت موجودة فى أول النهار كانا مأمورين بالصيام فواجب أن يكونا مأمورين بالإمساك فى مثله إذا كانا مفطرين والأصل فيه ماروى عن النبى ﷺ أنه بعث إلى أهل العوالى يوم عاشوراء فقال من أهل فليمسك بقية يومه ومن لم يأكل فليصم وروى أنه أمر الآكلين بالقضاء وأمرهم بالإمساك مع كونهم مفطرين لأنهم لو لم يكونوا قد أكلوا لأمروا بالصيام فاعتبرنا بذلك كل حال تطرأ عليه فى بعض النهار وهو مفطر بما لو كانت موجودة فى أوله كيف كان يكون حكمه فإن كان مما يلزمه بها الصوم أمر بالإمساك وإن كان مما لا يلزمه لم يؤمر به ومن أجل ذلك قالوا فى الحائض إذا طهرت فى بعض النهار والمسافر إذا قدم وقد أفطر فى سفره أنهما مأموران بالإمساك إذ لو كانت حال الطهر والإقامة موجودة فى أول النهار كانا مأمورين بالصيام وقالوا لو حاضت فى بعض النهار لم تؤمر بالإمساك إذ الحيض لو كان موجوداً فى أول النهار لم تؤمر بالصيام فإن قيل فهلا أبحت لمن كان مقيما فى أول النهار ثم سافر أن يفطر لأن حال السفر لو كانت موجودة فى أول النهار ثم سافر كان مبيحاً للإفطار قيل له لم نجعل ماقدمنا علة للإفطار ولا للصوم وإنما جعلناه علة لإمساك المفطر فأما إباحة الإفطار وحظره فله شرط آخر غير ماذكرنا وقد حوى قوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] أحكاما أخر غير ماذكرنا ، منها دلالته على أن من استبان له بعد ما أصبح أنه من رمضان فعليه أن يبتدىء صومه لأن الآية لم تفرق بين من علمه من الليل أو فى بعض النهار وهى عامة فى الحالين جميعاً فاقتضى ذلك جواز ترك نية صوم رمضان من الليل وكذلك المغمى عليه والمجنون إذا أفاقا فى بعض النهار ولم يتقدم لهما نية الصوم من الليل فواجب عليهما أن يبتدئا الصيام فى ذلك الوقت لأنهما قد شهدا الشهر وقد جعل الله شهود الشهر شرطا للزوم الصوم وفى الآية حكم آخر تدل أيضاً على أن من نوى بصيامه فى شهر رمضان تطوعا أو عن فرض آخر أنه يجزىء عن رمضان لأن الأمر بفعل الصوم فيه ورد مطلقا غير مقيد بوصف ولا مخصوص بشرط نية الفرض فعلى أى وجه صام فقد قضى عهدة الآية وليس عليه غيره وفيها حكم آخر تدل أيضاً على لزوم صوم أول يوم من رمضان لمن رأى الهلال وحده دون غيره وأنه غير جائز له الإفطار مع كون اليوم محكوما عند سائر الناس أنه من شعبان وقد روى روح بن عبادة عن هشام وأشعث عن الحسن فيمن رأى الهلال

وحده أنه لا يصوم إلا مع الإمام وروى ابن المبارك عن ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح في رجل رأى هلال شهر رمضان قبل الناس بليلة لا يصوم قبل الناس ولا يفطر قبلهم أخشى أن يكون شبه له فأما الحسن فإنه أطلق الجواب في أنه لا يصوم وهذا يدل على أنه وإن تيقن الرؤية من غير شك ولا شبهة أنه لا يصوم وأما عطاء فإنه يشبه أن يكون أباح له الإفطار إذا جوز على نفسه الشبهة في الرؤية وأنه لم يكن رأى حقيقة وإنما تخيل له ما ظنه هلالا وظاهر الآية يوجب الصوم على من رآه إذ لم يفرق بين من رآه وحده ومن رآه مع الناس وفيها حكم آخر ومن الناس من يقول أنه إذا لم يكن عالماً بدخول الشهر لم يجزه صومه ويحتج بقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] قال فإنما ألزم الفرض على من علم به لأن قوله [من شهد] بمعنى شاهد وعلم فمن لم يعلم فهو غير مؤد لفرضه وذلك كنحو من يصوم رمضان على شك ثم يصير إلى اليقين ولا اشتباه كالأسير في دار الحرب إذا صام شهراً فإذا هو شهر رمضان فقالوا لا يجزى من كان هذا وصفه ويحكى هذا القول عن جماعة من السلف وعن مالك والشافعي فيه قولان أحدهما أنه يجزى والآخر أنه لا يجزى وقال الأوزاعي في الأسير إذا أصاب عين رمضان اجزأه وكذلك إذا أصاب شهراً بعده وأصحابنا يجيزون صومه بعد أن يصادف عين الشهر أو بعده ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء أنه إذا تحرى شهراً أو غلب على ظنه أنه رمضان ثم صار إلى اليقين ولا اشتباه أنه رمضان أنه يجزيه وكذلك إذا تحرى وقت صلاة في يوم غيم وصلى على غالب الظن ثم تيقن أنه الوقت يجزيه وقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] إن احتمل العلم به فغير مانع من جوازه وإن لم يعلم به من قبل أن ذلك إنما هو شرط في لزومه ومنع تأخيره وأما نفي الجواز فلا دلالة فيه عليه ولو كان الأمر على ما قال من منع جوازه لوجب أن لا يجب على من اشتبهت عليه الشهور وهو في دار الحرب ولم يعلم برمضان القضاء لأنه لم يشاهد الشهر ولم يعلم به فلما اتفق المسلمون على لزوم القضاء على من لم يعلم بشهر رمضان دل ذلك على أنه ليس شرط جواز صومه العلم به كما لم يكن شرط وجوب قضائه العلم به ولما كان من وصفنا حاله من فقد علمه بالشهر شاهداً له في باب لزومه قضاءه إذا لم يصم وجب أن يكون شاهداً له في باب جواز صومه متى صادف عينه وأيضاً إذا احتمل قوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر] أن يعني به كونه من أهل التكليف في الشهر على ما تقدم

بيانه فواجب أن يجزيه على أي حال شهد الشهر وهذا شاهد للشهر من حيث كان من أهل التكليف فاقتضى ظاهر الآية جوازه وإن لم يكن عالماً بدخوله واحتج أيضاً من أبى جوازه عند فقد العلم بقوله ﷺ (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين) قالوا فإذا كان مأموراً بفعل الصوم لرؤيته متقدمة فإنه متى لم يره أن يحكم به أنه من شعبان فغير جائز له صومه مع الحكم به من شعبان إذ كان صوم شعبان غير مجزىء عن رمضان وهذا أيضاً غير مانع جوازه كما لا يمنع وجوب القضاء إذا علم بعد ذلك أنه من رمضان وإنما كان محكوماً بأنه من شعبان على شرط فقد العلم فإذا علم بعد ذلك أنه من رمضان فمتى علم أنه من رمضان فهو محكوم له به من الشهر وينتقض ما كنا حكمنا به بدياً من أنه من شعبان فكان حكمنا بذلك منتظراً مراعى وكذلك يكون صوم يومه ذلك مراعى فإن استبان أنه من رمضان أجزأه وإن لم يستبن له فهو تطوع • فإن قيل وجوب قضائه إذا أفطر فيه غير دال على جوازه إذا صامه لأن الحائض يلزمها القضاء ولم يدل وجوب القضاء على الجواز • قيل له إذا كان المانع من جواز صومه فقد العلم به فواجب أن يكون هذا المعنى بعينه مانعاً من لزوم قضائه إذا أفطر فيه كالمجنون والصبي لأنك زعمت أن المانع من جوازه كونه غير شاهد للشهر وغيره عالم به ومن لم يشهد الشهر فلا قضاء عليه إن كان حكم الوجوب مقصوراً على من شهده دون من لم يشهده ولا يختلف على هذا الحد حكم الجواز إذا صام وحكم القضاء إذا أفطر وأما الحائض فلا يتعلق عليها حكم تكليف الصوم من جهة شهودها للشهر وعلمها به لأنها مع علمها به لا يجزيها صومه ولم يتعلق مع ذلك وجوب القضاء بإفطارها إذ ليس لها فعل في الإفطار فلذلك لم يجب سقوط القضاء عنها من حيث لم يجزها صومها • وفيها وجه آخر من الحكم وهو أن من الناس من يقول إذا طرىء عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر فغير جائز له الإفطار ويروى ذلك عن علي كرم الله وجهه وعن عبيدة وأبي مجلز وقال ابن عباس والحسن وسعيد بن المسيب وإبراهيم والشعبي إن شاء أفطر إذا سافر وهو قول فقهاء الأمصار واحتج الفريق الأول بقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وهذا قد شهد الشهر فعليه إكمال صومه بمقتضى ظاهر اللفظ وهذا معناه عند الآخرين إلزام فرض الصوم في حال كونه مقيماً لأنه قد بين حكم المسافر عقيب ذلك بقوله [ومن كان

مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] ولم يفرق بين من كان مقيما فى أول الشهر ثم سافر وبين من كان مسافراً فى ابتدائه فدل ذلك على أن قوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] مقصور الحكم على حال الإقامة دون حال السفر بعدها وأيضاً لو كان المعنى فيه ماذكروا لوجب أن يجوز لمن كان مسافراً فى أول الشهر ثم أقام أن يفطر لقوله تعالى [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] وقد كان هذا مسافراً وكذلك من كان مريضاً فى أوله ثم برىء وجب أن يجوز له الإفطار بقضية ظاهرة إذ قد حصل له اسم المسافر والمريض فلما لم يكن قوله [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] مانعاً من لزوم صومه إذا أقام أو برىء فى بعض الشهر وكان هذا الحكم مقصوراً على حال بقاء السفر والمرض كذلك قوله [فمن شهد منكم الشهر] مقصور على حال بقاء الإقامة وقد نقل أهل السير وغيرهم إنشاء النبي ﷺ السفر فى رمضان فى عام الفتح وصومه فى ذلك السفر وإفطاره بعد صومه وأمره الناس بالإفطار مع آثار مستفيضة وهى مشهورة غير محتاجة إلى ذكر الأسانيد وهذا يدل على أن مراد الله فى قوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] مقصور على حال بقاء الإقامة فى إلزام الصوم وترك الإفطار قوله تعالى [فليصمه] قال أبو بكر رحمه الله قد تكلمنا فى معنى قوله جل وعلا [فمن شهد منكم الشهر] وما تضمنه من الأحكام وحواه من المعانى بما حضر ونتكلم الآن بمشيئة الله وعونه فى معنى قوله [فليصمه] وما حواه من الأحكام وانتظمه من المعانى فنقول أن الصوم على ضربين صوم لغوى وصوم شرعى فأما الصوم اللغوى فأصله الإمساك ولا يختص بالإمساك عن الأكل والشرب دون غيرهما بل كل إمساك فهو مسمى فى اللغة صوما قال الله تعالى [إنى نذرت للرحمن صوماً] والمراد الإمساك عن الكلام يدل عليه قوله عقيبه [فلن أكلم اليوم إنسياً] وقال الشاعر :

وخيل صيام يلكن اللجم

وقال النابغة :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وخيل تعلك اللجما

وتقول العرب صام النهار وصامت الشمس عند قيام الظهيرة لأنها كالممسكة عن الحركة وقال أمرؤ القيس :

فدعها وسل الهم عنك بجسرة ذمول إذا صام النهار وهجرا

فهذا معنى اللفظ فى اللغة وهو فى الشرع يتناول ضرباً من الإمساك على شرائط معلومة لم يكن الاسم يتناوله فى اللغة ومعلوم أنه غير جائز أن يكون الصوم الشرعى هو الإمساك عن كل شىء لاستحالة كون ذلك من الإنسان لأن ذلك يوجب خلو الإنسان من المتضادات حتى لا يكون ساكناً ولا متحركا ولا آكلا ولا تاركا ولا قائما ولا قاعداً ولا مضطجعاً وهذا محال لا يجوز ورود العبادة به فعلمنا أن الصوم الشرعى ينبغى أن يكون مخصوصاً بضرب من الإمساك دون جميع ضروبه فالضرب الذى حصل عليه اتفاق المسلمين هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع وشرط فيه عامة فقهاء الأمصار مع ذلك الإمساك عن الحقنة والسعوط والإستقاء عمداً إذا ملأ الفم ومن الناس من لا يوجب فى الحقنة والسعوط قضاء وهو قول شاذ والجمهور على خلافه وكذلك الإستقاء وروى عن ابن عباس أنه قال الفطر مما دخل وليس مما خرج وهو قول طاوس وعكرمة وفقهاء الأمصار على خلافه لأنهم يوجبون على من استقاء عمداً القضاء واختلفوا فيما وصل إلى الجوف من جراحة جائفة وآمة فقال أبو حنيفة والشافعى عليه القضاء وقال أبو يوسف ومحمد لا قضاء عليه وهو قول الحسن بن صالح وقد اختلف فى ترك الحجامة هل هو من الصوم فقال عامة الفقهاء الحجامة لا تفطره وقال الأوزاعى تفطره واختلف أيضاً فى بلع الحصاة فقال أصحابنا ومالك والشافعى تفطره وقال الحسن بن صالح لا تفطره واختلفوا فى الصائم يكون بين أسنانه شىء فيأكله متعمداً فقال أصحابنا ومالك والشافعى لا قضاء عليه وروى الحسن بن زياد عن زفر أنه قال إذا كان بين أسنانه شىء من لحم أو سويق وخبز فجاء على لسانه منه شىء فابتلعه وهو ذاكر فعليه القضاء والكفارة قال وقال أبو يوسف عليه القضاء ولا كفارة عليه وقال الثورى استحب له أن يقضى وقال الحسن ابن صالح إذا دخل الذباب جوفه فعليه القضاء وقال أصحابنا ومالك لا قضاء عليه ولا خلاف بين المسلمين أن الحيض يمنع صحة الصوم واختلفوا فى الجنب فقال عامة فقهاء الأمصار لا قضاء عليه وصومه تام مع الجنابة وقال الحسن بن حى مستحب له أن يقضى ذلك اليوم وكان يقول يصوم تطوعا وإن أصبح جنباً وقال فى الحائض إذا طهرت من الليل ولم تغتسل حتى أصبحت فعليها قضاء ذلك اليوم فهذه أمور منها متفق

عليه فى أن الإمساك عنه صوم ومنها مختلف فيه على ما بينا فالمتفق عليه هو الإمساك عن الجماع والأكل والشرب فى المأكول والمشروب والأصل فيه قوله تعالى [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ـ إلى قوله ـ فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل] فأباح الجماع والأكل والشرب فى ليالى الصوم من أولها إلى طلوع الفجر ثم أمر بإتمام الصيام إلى الليل وفى فحوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما أباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والأكل والشرب فثبت بحكم الآية أن الإمساك عن هذه الأشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعى ولا دلالة فيه على أن الإمساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على دلالته وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الأمة أن الإمساك عن غير هذه الأشياء من الصوم الشرعى على ما سنبينه إن شاء الله تعالى ومما هو من شرائط لزوم الصوم الشرعى وإن لم يكن هو إمساكا ولا صوما الإسلام والبلوغ إذ لا خلاف أن الصغير غير مخاطب بالصوم فى أحكام الدنيا فإن الكافر وإن كان مخاطباً به معاقباً على تركه فهو فى حكم من لم يخاطب به فى أحكام الدنيا فإنه لا يجب عليه قضاء المتروك منه فى حال الكفر وطهر المرأة عن الحيض من شرائط تكليف صوم الشهر وكذلك العقل والإقامة والصحة وإن وجب القضاء فى الثانى والعقل مختلف فيه على ما بينا من أقاويل أهل العلم فى المجنون فى رمضان والنية من شرائط صحة سائر ضروب الصوم وهو على ثلاثة أنحاء صوم مستحق العين وهو صوم رمضان ونذر يوم بعينه وصوم التطوع وصوم فى الذمة فالصوم المستحق العين وصوم التطوع يجوز فيهما ترك النية من الليل إذا نواه قبل الزوال وما كان فى الذمه فغير جائز إلا بتقدمة النية من الليل وقال زفر يجوز صوم رمضان بغير نية وقال مالك يكفى للشهر كله نية واحدة وإنما قلنا إن بلع الحصاة ونحوها يوجب الإفطار وإن لم يكن مأكولا فى العادة وأنه ليس بغذاء ولا دواء من قبل أن قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] قد انطوى تحته الأكل فهو عموم فى جميع ما أكل ولا خلاف أنه لا يجوز له بلع الحصاة مع اختلافهم فى إيجاب الإفطار واتفاقهم على أن النهى عن بلع الحصاة صدر عن الآية فيوجب ذلك أن يكون مراداً بها فاقتضى إطلاق الأمر بالصيام عن الأكل والشرب دخول الحصاة فيه كسائر المأكولات فمن حيث دلت الآية على وجوب القضاء

فى سائر المأكولات فهى دالة أيضاً على وجوبه فى أكل الحصاة ، ويدل عليه أيضاً قول النبي ﷺ من أكل أو شرب ناسياً فلا قضاء عليه وهذا يدل على أن حكم سائر ما يأكله لا يختلف فى وجوب القضاء إذا أكله عمداً وأما السعوط والدواء الواصل بالجائفة أو الآمة فالأصل فيه حديث لقيط بن صبرة عن النبي ﷺ بالغ فى الإستنشاق إلا أن تكون صائماً فأمره بالمبالغة فى الإستنشاق ونهاه عنها لأجل الصوم فدل ذلك على أن ما وصل بالإستنشاق إلى الحلق أو إلى الدماغ أنه يفطر لولا ذلك لما كان لنهيه عنها لأجل الصوم معنى مع أمره بها فى غير الصوم وصار ذلك أصلا عند أبي حنيفة فى إيجاب القضاء فى كل ما وصل إلى الجوف واستقر فيه مما يستطاع الإمتناع منه سواء كان وصوله من مجرى الطعام والشراب أو من مخارق البدن التى هى خلقة فى بنية الإنسان أو من غيرها لأن المعنى فى الجميع وصوله إلى الجوف واستقراره فيه مع إمكان الإمتناع منه فى العادة ولا يلزم على ذلك الذباب والدخان والغبار يدخل حلقه لأن جميع ذلك لا يستطاع الامتناع منه فى العادة ولا يمكن التحفظ منه بإطباق الفم فإن قيل فإن أبا حنيفة لا يوجب بالإقطار فى الإحليل القضاء ، قيل له إنما لم يوجبه لأنه كان عنده أنه لا يصل إلى المثانة وقد روى ذلك عنه منصوصاً وهذا يدل على أن عنده إن وصل إلى المثانة أفطر وأما أبو يوسف ومحمد فإنهما اعتبرا وصوله إلى الجوف من مخارق البدن التى هى خلقة فى بنية الإنسان وأما وجه إيجاب القضاء على من استقاء عمداً دون من ذرعه القىء فإن القياس أن لا يفطره الاستقاء عمداً لأن الفطر فى الأصل هو من الأكل وما جرى مجراه من الجماع كما قال ابن عباس أنه لا يفطره الإستقاء عمداً لأن الإفطار مما يدخل وليس مما يخرج والوضوء مما يخرج وليس مما يدخل وكسائر الأشياء الخارجة من البدن لا يوجب الإفطار بالاتفاق فكان خروج القىء بمثابتها وإن كان من فعله إلا أنهم تركوا القياس للأثر الثابت عن رسول الله ﷺ فى ذلك ولا حظ للنظر مع الأثر والأثر الثابت هو حديث عيسى بن يونس عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ من ذرعه القىء لم يفطر ولا قضاء عليه ومن استقاء عمداً فعليه القضاء ، فإن قيل خبر هشام بن حسان عن ابن سيرين فى ذلك غير محفوظ وإنما الصحيح من هذا الطريق فى الأكل ناسياً ، قيل له قد روى عيسى بن يونس الخبرين معاً عن هشام بن حسان وعيسى بن يونس هو

الثقة المأمون المتفق على ثبته وصدقه قد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال روى أيضاً حفص بن غياث عن هشام مثله وروى الأوزاعي عن يعيش بن الوليد أن معدان ابن أبي طلحة حدثه أن أبا الدرداء حدثه أن النبي ﷺ قاء فأفطر قال فلقيت ثوبان فذكرت له ذلك فقال صدق وأنا صببت له وضوءه وروى وهب ابن جرير قال حدثنا أبي قال سمعت يحيى بن أيوب يحدث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي مرزوق عن حبيش عن فضالة بن عبيد قال كنت عند رسول الله ﷺ فشرب ماء فقلت يارسول الله ألم تك صائماً فقال بلى ولكني قئت وإنما تركوا القياس في الاستقاء لهذه الآثار فإن قيل قد روي أن القيء لا يفطر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن زيد بن أسلم عن رجل من أصحابه عن رجل من الصحابة أن النبي ﷺ قال (لا يفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم) قيل له وروى هذا الحديث محمد بن أبان عن زيد ابن أسلم عن أبي عبيد الله الصنابحي قال قال رسول الله ﷺ (من أصبح صائما فذرعه القيء فلم يفطر ومن احتلم فلم يفطر ومن احتجم فلم يفطر) فبين في هذا الحديث القيء الذي لا يوجب الإفطار ولو لم يذكره على هذا البيان لكان الواجب حمله على معناه وأن لا يسقط أحد الحديثين بالآخر وذلك لأنه متى روي عن النبي ﷺ خبران متضادان وأمكن استعمالهما على غير وجه التضاد استعملناهما جميعاً ولم يلغ أحدهما وإنما قالوا أنه [illegible]قاء أقل من ملء فيه لم يفطره من قبل أنه لا يتناوله اسم القيء ألا ترى أن من ظهر [illegible] ـمانه شيء بالجشاء لا يقال أنه قد تقيأ وإنما يتناوله هذا الاسم عند كثرته وخروجه وقد كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى يقول في تقدير ملء الفم هو الذي لا يمكنه إمساكه في الفم لكثرته فيسمى حينئذ قيئاً . وأما الحجامة فإنما قالوا إنها لا تفطر الصائم لأن الأصل أن الخارج من البدن لا يوجب الإفطار كالبول والغائط والعرق واللبن ولذلك لو جرح إنسان أو افتصد لم يفطره فكانت الحجامة قياس ذلك ولأنه لما ثبت أن الإمساك عن كل شيء ليس من الصوم الشرعي لم يجز لنا أن نلحق به إلا ما ورد به التوقيف أو اتفقت الأمة عليه وقد ورد بإباحة الحجامة للصائم آثار عن رسول الله ﷺ فمن ذلك ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبيد بن شريك البزاز قال حدثنا أبو الجماهر قال حدثنا عبد الله بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري أن رسول

الله ﷺ قال (ثلاث لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا شعبة عن يزيد بن أبي زيادة عن مقسم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ احتجم صائما محرم وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن إسحاق قال حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن سهم قال حدثنا عيسى بن يونس عن أيوب بن محمد اليمامي عن المثنى بن عبد الله عن أنس بن مالك قال مر رسول الله ﷺ صبيحة ثماني عشرة من رمضان برجل وهو يحتجم فقال ﷺ (أفطر الحاجم والمحجوم) ثم أتاه رجل بعد ذلك فسأله عن الحجامة في شهر رمضان فقال (إذا تبيغ أحدكم بالدم فليحتجم) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن الحسن بن حبيب أبو حصين الكوفي قال حدثنا إبراهيم بن محمد بن ميمون قال حدثنا أبو مالك عن الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال احتجم رسول الله ﷺ وهو صائم فغشي عليه فلذلك كرهه وحدثنا محمد بن أبي بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي قال حدثنا سليمان يعني ابن المغيرة عن ثابت قال قال أنس ما كنا ندع الحجامة للصائم إلا كراهية الجهد فإن قال قائل قد روى مكحول عن ثوبان عن النبي ﷺ قال أفطر الحاجم والمحجوم وروى أبو قلابة عن أبي الأشعث عن شداد بن أوس أن رسول الله ﷺ أتى على رجل بالبقيع وهو يحتجم وهو آخذ بيدي لثماني عشرة خلت من رمضان فقال أفطر الحاجم والمحجوم . قيل له قد اختلف في صحة هذا الخبر وهو غير صحيح على مذهب أهل النقل لأن بعضهم رواه عن أبي قلابة عن أبي أسماء عن ثوبان وبعضهم رواه عن أبي قلابة عن شداد بن أوس ومثل هذا الاضطراب في السند يوهنه فأما حديث مكحول فإن أصله عن شيخ من الحي مجهول عن ثوبان وعلى أنه ليس في قوله أفطر الحاجم والمحجوم إذا أشار به إلى عين دلالة على وقوع الإفطار بالحجامة لأن ذكر الحجامة في مثله تعريف لهما كقولك أفطر القائم والقاعد وأفطر زيد إذا أشرت به إلى عين فلا دلالة فيه على أن القيام يفطر وعلى أن كونه زيداً يفطره كذلك قوله أفطر الحاجم والمحجوم لما أشار به إلى رجلين بأعينهما فلا دلالة فيه على وقوع الفطر بالحجامة وجائز أن يكون شاهدهما على حال توجب الإفطار من أكل أو غيره فأخبر بالإفطار من غير ذكر علته وجائز أن يكون شاهدهما على غيبة منهما للناس فقال إنهما أفطرا كما روى يزيد بن أبان عن أنس أن رسول الله ﷺ قال (الغيبة تفطر

الصائم) وليس المعنى فيه عند الفقهاء الخروج منه وإنما المراد منه إبطال ثوابه فاحتمل أن يكون ذكر إفطار الحاجم والمحجوم لهذا المعنى وعلى أن الأخبار التي روينا فيها ذكر تاريخ الرخصة بعد النهي وجائز أيضاً أن يكون النهي عن الحجامة كان لما يخاف من الضعف كما نهى عن الصوم في السفر حين رأى رجلا قد ظلل عليه وأما وجه قولهم فيمن بلع شيئاً بين أسنانه لم يفطره فهو أن ذلك بمنزلة أجزاء الماء الباقية في فمه بعد غسل فمه للمضمضة ومعلوم وصولها إلى جوفه ولا حكم لها كذلك الأجزاء الباقية في فيه هي بمنزلة ما وصفنا ألا ترى أن من أكل بالليل سويقاً أنه لا يخلو إذا أصبح من بقاء شيء من أجزائه بين أسنانه ولم يأمره أحد بتقصي إخراجها بالأخلة والمضمضة فدل ذلك على أن تلك الأجزاء لا حكم لها وأما الذباب الواصل إلى جوفه من غير إرادته فإنما لم يفطره من قبل أن ذلك في العادة غير متحفظ منه ألا ترى أنه لا يؤمر بإطباق الفم وترك الكلام خوفاً من وصوله إلى جوفه فأشبه الغبار والدخان يدخل إلى حلقه فلا يفطره وليس هو بمنزلة من أوجر ماء وهو صائم مكرهاً فيفطر من قبل أنه ليس للعادة في هذا تأثير وإنما بينا حكم وصول الذباب إلى جوفه معلوماً على العادة في فتح الفم بالكلام وما كان مبنياً على العادة مما يشق الامتناع عنه فقد خفف الله عن العباد فيه قال الله [وما جعل عليكم في الدين من حرج] ، وأما الجنابة فإنها غير مانعة من صحة الصوم لقوله : فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل] فأطلق الجماع من أول الليل إلى آخره ومعلوم أن من جامع في آخر الليل فصادف فراغه من الجماع طلوع الفجر أنه يصبح جنباً وقد حكم الله بصحة صيامه بقوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] وروت عائشة وأم سلمة أن رسول الله ﷺ كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك وروى أبو سعيد عن النبي ﷺ أنه قال (ثلاث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة والاحتلام) وهو يوجب الجنابة وحكم النبي ﷺ مع ذلك بصحة صومه فدل على أن الجنابة لا تنافي صحة الصوم وقد روى أبو هريرة خبراً عن النبي ﷺ أنه قال (من أصبح جنباً فلا يصومن يومه ذلك) إلا أنه لما أخبر برواية عائشة وأم سلمة عن النبي ﷺ قال لا علم لي بهذا أخبرني به الفضل بن العباس وهذا مما يوهن خبره لأنه قال بديا ما أنا قلت ورب الكعبة من أصبح جنباً فقد أفطر محمد قال

ذلك ورب الكعبة وأفتى السائل عن ذلك بالإفطار فلما أخبر برواية عائشة وأم سلمة تبرأ من عهدته وقال لا علم لى بهذا إنما أخبرنى به الفضل وقد روى عن أبي هريرة الرجوع عن فتياه بذلك حدثنا عبد الباقى قال حدثنا إسمعيل بن الفضل قال حدثنا ابن شبابة قال حدثنا عمرو بن الهيثم قال حدثنا هشام عن قتادة عن سعيد بن المسيب أن أبا هريرة رجع عن الذى كان يفتى من أصبح جنباً فلا يصوم وعلى أنه لو ثبت خبر أبي هريرة احتمل أن لا يكون معارضاً لرواية عائشة وأم سلمة بأن يريد من أصبح على موجب الجنابة بأن يصبح مخالطاً لامرأته ومتى أمكننا تصحيح الخبرين واستعمالها معاً استعملناهما على ما أمكن من غير تعارض فإن قيل جائز أن يكون رواية عائشة وأم سلمة مستعملة فيما وردت بأن يكون النبي ﷺ مخصوصاً بذلك دون أمته لأنهما أضافتا ذلك إلى فعله وخبر أبي هريرة مستعمل فى سائر الناس قيل له قد عقل أبو هريرة من روايته مساواة النبي ﷺ لغيره فى هذا الحكم لأنه قال حين سمع رواية عائشة وأم سلمة لا علم لى بهذا وإنما أخبرنى به الفضل بن العباس ولم يقل إن رواية هاتين المرأتين غير معارضة لروايتى إذ كانت روايتهما مقصورة على حال النبي ﷺ وروايتى إنما هى فى غيره من الناس فهذا يبطل تأويلك وأيضاً فإنه ﷺ مساو للأمة فى سائر الأحكام إلا ما خصه الله تعالى به وأفرده من الجملة بتوقيف للأمة عليه بقوله تعالى [فاتبعوه] وقوله [لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة] فهذه الأمور التى ذكرنا مما تعبدنا فيه بالإمساك عنه فى نهار رمضان هى من الصوم المراد به فى قوله تعالى [ثم أتموا الصيام إلى الليل] وقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] فهى إذاً من الصوم اللغوى والشرعى جميعاً وأما ما ليس بإمساك مما وصفنا فإنما هو من شرائطه ولا يكون الإمساك على الوجوه التى ذكرنا صوماً شرعياً إلا بوجود هذه الشرائط وذلك الإسلام والبلوغ والنية وأن تكون المرأة غير حائض فمتى عدم شىء من هذه الشرائط خرج عن أن يكون صوماً شرعياً وأما الإقامة والصحة فهما شرط صحة لزومه ووجود المرض والسفر لا ينافى صحة الصوم وإنما ينافى لزوم الصوم على جهة الوجوب ولو صاما لصح صومهما وإنما قلنا البلوغ شرط فى صحة لزومه لقول النبي ﷺ (رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم) ولا خلاف أنه لا يلزمه سائر العبادات فكذلك الصوم وقد يؤمر به المراهق على

وجه التعليم ليعتاده وليمرن عليه لقوله تعالى [قوا أنفسكم وأهليكم ناراً] قيل فى التفسير أدبوهم وعلموهم وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال (مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر) وليس ذلك على وجه التكليف وإنما هو على وجه التعليم والتأديب وأما الإسلام فإنما كان شرطاً فى صحة فعله لقوله [لئن أشركت ليحبطن عملك] فلا تصح له قربة إلا على شرط كونه مؤمناً وأما العقل فإن فقدت معه النية والإرادة فإنما ينفى عنه صحة الصوم لعدم النية فإن وجدت منه النية من الليل ثم عزب عقله لم ينف ذلك صحة صومه وإنما قلنا إن النية شرط فى صحة الصوم من قبل أنه لا يكون صوماً شرعياً إلا بأن يكون فاعله متقرباً به إلى الله عز وجل ولا تصح القربة إلا بالنية والقصد لها قال الله تعالى [لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم] فأخبر عز وجل أن شرط التقوى تحرى موافقة أمره ولما كان الشرط كونه متقياً فعل الصوم من المفروض لم يحصل له ذلك إلا بالنية لأن التقوى لا تحصل له إلا بتحرى موافقة أمر الله والقصد إليه وقال تعالى [وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين] ولا يكون إخلاص الدين له إلا بقصده به إليه راغباً عن أن يريد به غيره فهذه أصول فى تعلق صحة الفروض بالنيات ولا خلاف بين المسلمين فى أن من شرط الصلاة والزكاة والحج والكفارات إيجاد النية لها لأنها فروض مقصوده لأعينها فكان حكم الصوم حكمها لهذه العلة بعينها .

فإن قيل جميع ما استدللت به على كون النية شرطاً فى الصوم وفى سائر الفروض يلزمك شرط النية فى الطهارة إذ كانت فرضاً من الفروض قيل له ليس ذلك على ما ظننت لأن الطهارة ليست فرضاً مقصوداً لعينها وإنما المقصود غيرها وهى شرط فيه فقيل لنا لا تصلوا إلا بطهارة كما قيل لا تصلوا إلا بطهارة من نجاسة ولا تصلوا إلا بستر العورة فليست هذه الأشياء مفروضة لأنفسها فلم يلزم إيجاد النية لها ألا ترى أن النية نفسها لما كانت شرطاً لغيرها ولم تكن مفروضة لنفسها صحة بغير نية توجد لها فانفصل بما ذكرنا حكم الفروض المقصودة لأعيانها وحكم ما جعل منها شرطاً لغيره وليس هو بمفروض لنفسه فلما كانت الطهارة بالماء شرطاً لغيرها وليست أيضاً ببدل عن سواها لم يلزم فيها النية ولا يلزم على هذا إيجابنا النية فى التيمم لأنه بدل عن غيره فلا يكون طهوراً إلا بانضمام النية إليه إذ ليس هو طهوراً فى نفسه بل هو بدل عن غيره ولم يختلف الأمة فى أن كل صوم واجب فى الذمة فشرط صحته

إيجاد النية له فوجب أن يكون كذلك حكم صوم رمضان في كون النية شرطاً لصحته وشبه زفر صوم رمضان بالطهارة في إسقاط النية لهما من قبل أن الطهارة مفروضة في أعضاء بعينها فكان الصوم مشبهاً لها في كونه مفروضاً في وقت مستحق العين له وهذا عند سائر الفقهاء ليس كذلك لأن العلة التي ذكرها للطهارة غير موجودة في الصوم إذ جعل علة الطهارة أنها مفروضة في موضع بعينه وهذا المعنى غير موجود في الصوم لأنه غير موضوع في موضع بعينه وإنما هو موضوع في وقت معين لا في موضع معين وعلى أن هذه العلة منتقضة بالطواف لأنه مفروض في موضع معين ولو عدا رجل خلف غريم له يوم النحر حول البيت لم يكن طائفاً طواف الزيارة وكذلك لو كان يسعى الناس هناك وبين الصفا والمروة لم يجزه ذلك من الواجب فإذا كانت هذه العلة غير موجبة للحكم في معلولها من الطواف والسعي فبأن لا يوجب حكمها فيما ليست فيه موجودة أولى وعلى أن الطهارة مخالفة للصوم لما بينا من أنها غير مفروضة لنفسها وإنما هي شرط لغيرها إلا على وجه البدل فلم يجب أن تكون النية شرطاً فيها كأنه قيل لا تصل إلا وأنت طاهر من الحدث ومن النجاسة ولا تصل إلا مستور العورة وليس شرط غسل النجاسة وستر العورة النية كذلك الطهارة بالماء. وأما الصوم فإنه مفروض مقصود لعينه كسائر الفروض التي ذكرنا فوجب أن يكون شرط صحته إيجاد النية له ومعنى آخر وهو أنا قد علمنا أن الصوم على ضربين منه الصوم اللغوي ومنه الصوم الشرعي وأن أحدهما إنما ينفصل من الآخر بالنية مع ما قدمنا من شرائطه ومتى لم توجد له النية كان صوماً لغوياً لا حظ فيه للشرع فلذلك وجب اعتبار النية في صوم رمضان ألا ترى أن من أمسك في يوم من غير رمضان عما يمسك عنه الصائم ولم يكن له نية الصوم أن صومه ذلك لا يكون صوم شرع وصوم التطوع مشبه لصوم رمضان في جواز ترك النية له من الليل فلما لم يكن صائماً متطوعاً بالإمساك دون النية وجب أن يكون صوم رمضان كذلك ويلزم زفر أن يجعل المغمى عليه أياماً في رمضان إذا لم يأكل ولم يشرب صائماً لوجود الإمساك وهذا إن التزمه قائل كان قائلاً قولاً مستشنعاً وإنما قلنا أنه يحتاج إلى إيجاد النية كل يوم إما من الليل أو قبل الزوال من قبل أنا قد بينا أن صوم رمضان لا يصح إلا بنية ومن حيث افتقر إلى نية في أول الشهر وجب أن يكون اليوم الثاني مثله لأنه يخرج بالليل من الصوم ومتى خرج منه

احتاج فى دخوله فيه إلى نية وقال مالك مالم يكن وجوبه معيناً من الصيام لم يصح إلا بنية من الليل وما كان وجوبه فى وقت بعينه كان يعلمه ذلك الوقت صائما واستغنى عن نية الصيام بذلك فإذا قال لله على أن أصوم شهراً متتابعاً فصام أول يوم أنه يجزيه باقى الأيام بغير نية وهو قول الليث بن سعد وقال الثورى فى صوم التطوع إذا نواه فى آخر النهار أجزأه قال وقال إبراهيم النخعى له أجر ما يستقبل وهو مذهب الحسن بن صالح وقال الثورى يحتاج فى صوم رمضان أن ينويه من الليل وقال الأوزاعى يجزيه نية صوم رمضان بعد نصف النهار وقال الشافعى لا يجزى كل صوم واجب رمضان وغيره إلا بنية من الليل ويجزى صوم التطوع بنية قبل الزوال فأما الدلالة على بطلان قول من اكتفى بنية واحدة للشهر كله فهو ما قدمنا من افتقار صوم اليوم الثانى إلى الدخول فيه والدخول فى الصوم لا يصح إلا بنية فوجب أن يكون شرط اليوم الثانى إيجاد النية كاليوم الأول فإن قيل يكتفى بالنية الأولى وهى نية لجميع الشهر كما يجتزىء فى الصلاة بنية واحدة فى أولها ولا يحتاج إلى تجديد النية لكل ركعة والمعنى الجامع بينهما أن الصلاة الواحدة لا تتخلل ركعاتها صلاة أخرى غيرها كما لا يتخلل صيام شهر رمضان صيام من غيره قيل له لو جاز أن يكتفى بنية واحدة للشهر لجاز أن يكتفى بها لعمره كله فلما بطل هذا واحتاج إلى نية لأول يوم لم يجز أن تكون تلك النية لسائر أيام الشهر كما لا يجوز أن تكون لسائر عمره وأما تشبيهه بالصلاة فلا معنى له لأن الصلاة إنما اكتفى فيها بنية واحدة لأن الجميع مفعول بتحريمة واحدة ألا ترى أنه لا يصح بعضها دون بعض فكانت الركعات كلها مبنية على تلك التحريمة ألا ترى أنه متى ترك ركعة حتى خرج منها بطلت صلاته كلها وأنه لو ترك صوم يوم من رمضان بأن أفطر فيه لم يبطل عليه صوم سائر الشهر ومن جهة أخرى أنه لا يخرج من الصلاة بفعل الركعة الأولى فلم يحتج إلى نية أخرى إذ النية إنما يحتاج إليها للدخول فيها فأما الصوم فإنه إذا دخل الليل خرج من الصوم ولذلك قال النبي ﷺ (إذا أقبل الليل من ههنا وغابت الشمس فقد أفطر الصائم) فاحتاج بعد الخروج من صوم اليوم الأول إلى الدخول فى اليوم الثانى فلم يصح له ذلك إلا بالنية المتجددة . وإنما أجاز أصحابنا ترك النية من الليل فى كل صوم مستحق العين إذا نواه قبل الزوال لقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وهذا قد شهد الشهر فواجب أن يكون مأموراً بصومه

وواجب أن يجزيه إذا فعل ما أمر به ومن جهة السنة وهو ما روى عن النبي ﷺ أنه بعث إلى أهل العوالي يوم عاشوراء فقال من أكل فليمسك ومن لم يأكل فليصم بقية يومه وقد روى أنه أمر الآكلين بالقضاء . حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أحمد بن علي بن مسلم قال حدثنا محمد بن منهال قال حدثنا يزيد بن زريع قال حدثنا شعبة عن قتادة عن عبد الرحمن ابن سلمة عن عمه قال أتيت النبي ﷺ يوم عاشوراء فقال (أصمتم يومكم هذا قالوا لا قال فأتموا يومكم هذا واقضوا) فدل ذلك على معنيين أحدهما أن صوم يوم عاشوراء كان فرضاً ولذلك أمر بالقضاء من أكل والثاني أنه فرق بين الآكلين ومن لم يأكل فأمر الآكلين بالإمساك والقضاء والذين لم يأكلوا بالصوم فدل ذلك على أن من الصوم ما كان مفروضاً في وقت بعينه فجائز ترك النية من الليل لأنه لو كان شرط صحته إيجاد النية له من الليل لما أمرهم بالصيام ولكانوا حينئذ بمنزلة الآكلين في باب امتناع صحة صومهم ووجوب القضاء عليهم فثبت بما وصفنا أنه ليس شرط صحة الصوم المستحق العين وجود النية له من الليل وأنه جائز له أن يبتدىء النية له في بعض النهار . فإن قيل إنما جاز ترك النية له من الليل لأن الفرض لم يكن تقدم قبل ذلك الوقت وإنما هو فرض مبتدأ لزمهم في بعض النهار فلذلك أجزى له مع ترك النية من الليل وأما بعد ثبوت فرض الصوم فغير جائز إلا أن يوجد له نية من الليل قيل له لو كان إيجاد النية من الليل من شرائط صحته لوجب أن يكون عدمها مانعاً صحته كما أنه لما كان ترك الأكل من شرائط صحة الصوم كان وجوده مانعاً منه وأن لا يختلف في ذلك حكم الفرض المبتدأ في بعض النهار وحكم ما تقدم فرضه فلما أمر النبي ﷺ الآكلين بالإمساك وأمرهم مع ذلك بالقضاء لأن ترك الأكل من شرط صحته ولم يأمر تاركي النية من الليل بالقضاء وحكم لهم بصحة صومهم إذا ابتدأوه في بعض النهار ثبت بذلك أن إيجاد النية من الليل ليس بشرط في الصوم المستحق العين وصار ذلك أصلا في نظائره مما يوجبه الإنسان على نفسه من الصوم في وقت بعينه أنه يصح بنية يحدثها بالنهار قبل الزوال . فإن قيل فرض صوم عاشوراء منسوخ برمضان فكيف يستدل بالمنسوخ على صوم ثابت الحكم مفروض . قيل له أنه وإن نسخ فرضه فلم ينسخ دلالته فيما دلت عليه من نظائره ألا ترى أن فرض التوجه إلى بيت المقدس قد نسخ ولم ينسخ بذلك سائر أحكام الصلاة وكذلك قد نسخ فرض صلاة الليل ولم ينسخ سائر أحكام

الصلاة ولم يمنع نسخوا من الإستدلال بقوله تعالى [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] في إثبات التخيير في إيجاب القراءة بما شاء منه وإن كان ذلك نزل في شأن صلاة الليل وإنما قالوا إنه يجزي أن ينويه قبل الزوال ولا يجوز بعده لما روى في بعض الأخبار أن النبي ﷺ بعث إلى أهل العوالي فقال (من تغدى منكم فيمسك ومن لم يتغد فليصم) والغداء على ما قبل الزوال ثم لا يخلو ذكر الغداء من وجهين إما أن يكون قال ذلك بالغداء قبل الزوال أو بين لهم أن جواز النية متعلق بوجودها قبل الزوال في وقت يسمى غداء وإلا كان اقتصر على ذكر الأكل دون ذكر الغداء لوكان حكم ما قبل الزوال وبعده سواء فلما أوجب أن يكسو هذا اللفظ فائدته لئلا يخلو كلام النبي ﷺ عن فائدة وجب أن يختلف حكم نيته قبل الزوال وبعده ٥ وإنما أجازوا ترك النية من الليل في صوم التطوع بما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا مسلم بن عبد الرحمن السلمي البلخي قال حدثنا عمر بن هارون عن يعقوب بن عطاء عن أبيه عن ابن عباس أن النبي ﷺ كان يصبح ولم يجمع للصوم فيبدو له فيصوم قالت عائشة كان النبي ﷺ يأتينا فيقول (هل عندكم من طعام فإن كان وإلا قال فإني إذاً صائم) فإن قيل إذا لم يعزم النية من الليل حتى أصبح فقد وجد غير صائم في بعض النهار فكان بمنزلة الآكل فلا يصح له صوم يومه ٥ قيل له قد ثبت عن النبي ﷺ ابتداء صوم التطوع في بعض النهار واتفق الفقهاء عليه ولم يجعلوا ما مضى من النهار عارياً من نية متقدمة مانعاً من صحة صومه ولم يكن ذلك بمنزلة الآكل في أول النهار في منع صحة صوم التطوع فكذلك عدم نية الصوم في المستحق المعين من الصيام لا يمنع ابتداء صومه ولا يكون عدم النية في أوله بمنزلة وجود الأكل فيه كما لم يكن ذلك حكمه في التطوع وأيضاً فلو نوى الصوم من الليل ثم عزبت نيته لم يكن عزوب نيته مانعاً من صحة صومه ولم يكن شرط بقائه استصحاب النية له فلذلك جاز ترك النية في أول النهار لبعض من الصوم على حسب قيام الدلالة عليه ولا يمنع ذلك صحة صومه ولو ترك الأكل في أول النهار ثم أكل في آخره كان ذلك مبطلا لصومه ولم يكن وجود الأكل بمنزلة عزوب النية فاستوى حكم الأكل في الإبتداء والبقاء واختلف ذلك في حكم النية فلذلك اختلفا ولم يمتنع أن يكون غير ناو للصوم في أوله ثم ينويه في بعض النهار فيكون ما مضى من اليوم محكوماً له بحكم الصوم كما يحكم

له بحكم الصوم مع عزوب النية . فإن قيل لما لم يصح له الدخول في الصلاة إلا بنية مقارنة لها كان كذلك حكم الصوم . قيل له هذا غلط لأنه لا خلاف بين المسلمين في جواز صوم من نواه من الليل ثم نام فأصبح نائماً وإن صومه تام صحيح من غير مقارنة نية الصوم بحال الدخول ولو نوى الصلاة ثم اشتغل عنها ثم تحرم بالصلاة لم تصح إلا بنية يحدثها عند إرادته الدخول فلما لم يكن شرط الدخول في الصوم مقارنة النية له عند الجميع وكان شرط الدخول في الصلاة مقارنة النية لم يجز أن يحكم له بحكم الصلاة إلا بعد وجود نية الدخول في ابتدائها ولم يجز اعتبار الصوم بالصلاة في حكم النية وأيضاً قد ثبت عن النبي ﷺ أنه كان يبتدىء صوم التطوع في بعض النهار واتفق الفقهاء على تلقي هذا الخبر بالقبول واستعمالهم له واتفقوا أيضاً أنه لا يصح له الدخول في صلاة التطوع إلا بنية تقارنها فعلمنا أن نية الصوم غير معتبرة بنية الصلاة من الوجه الذي ذكرت وأما ما كان من الصوم الواجب في الذمة غير مفروض في وقت معين فإنه لا يجوز ترك النية فيه من الليل والأصل فيه حديث حفصة عن النبي ﷺ أنه قال (لا صيام لمن لم يعزم عليه من الليل) وكان عموم ذلك يقتضي إيجاب النية من الليل لسائر ضروب الصوم إلا أنه لما قامت الدلالة في الصوم المستحق العين وصوم التطوع سلمناه للدلالة وخصصناه من الجملة وبقي حكم اللفظ فيما عداه ولا يختلف على ذلك صوم شهرين متتابعين وقضاء رمضان لأن صوم الشهرين المتتابعين غير مستحق العين وأي وقت ابتدأ فيه فهو وقت فرضه فكان كسائر الصوم الواجب في الذمة . والأحكام المستفادة من قوله [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] إلزام صوم الشهر من كان منهم شاهداً له وشهود الشهر ينقسم إلى أنحاء ثلاثة العلم به من قولهم شاهدت كذا وكذا والإقامة في الحضر من قولك مقيم ومسافر وشاهد وغائب وأن يكون من أهل التكليف على ما بينا ثم أفاد من نسخ فرض أيام معدودات على قول من قال أن صوم الأيام المعدودات كان فرضاً غير رمضان ثم نسخ به ونسخ به أيضاً التخيير بين الفدية والصوم للصحيح المقيم وأفاد أن من رأى الهلال وحده فعليه صومه وحكم آخر وهو أن من علم بالشهر بعد ما أصبح أو كان مريضاً فبرأ ولم يأكل ولم يشرب أو مسافر قدم فعليهم صومه إذ هم شاهدون للشهر وأفاد أن فرض الصيام مخصوص بمن شهد الشهر دون غيره وأن من ليس من أهل التكليف أو ليس بمقيم

أو لم يعلم به فغير لازم له وأفاد تعيين الشهر لهذا الفرض حتى لا يجوز تقديمه عليه ولا
تأخيره عنه لمن شهده وأفاد أن مراده بعض الشهر لا جميعه فى شرط لزوم الصوم وأن
الكافر إذا أسلم فى بعضه والصبى إذا بلغ فعليهما صوم بقية الشهر وأفاد أن من نوى
بصيامه تطوعا أجزأه لورود الأمر مطلقاً بفعل الصوم غير مخصوص بصفة ولا مقيد
بشرط فاقتضى جوازه على أى وجه صامه ويحتج به من يقول أنه إذا صام وهو غير عالم
بالشهر لم يجزه ويحتج به أيضاً من يقول إذا طرىء عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر
لم يفطر لقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] فهذا الذى حضرنا من ذكر فوائد
قوله [فمن شهد منكم الشهر] ولا ندفع أن يكون فيه عدة فوائد غيرها لم يحط علمنا بها
وعسى أن نقف عليها فى وقت غيره أو يستنبطها غيرنا وأما ما تضمنه قوله [فليصمه] فهو
ما قدمنا ذكره من الأمور التى أمرنا بالإمساك عنها فى حال الصوم منها متفق عليه ومنها
مختلف فيه وما قدمناه من ذكر شرائطه وإن لم يكن صوماً فى نفسه وقد تقدم بيان حكم
المريض والمسافر بعون الله وكرمه .

باب كيفية شهود الشهر

قال الله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وقال تعالى [يسئلونك عن الأهلة قل
هى مواقيت للناس والحج] وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سليمان
ابن داود قال حدثنا حماد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ (الشهر
تسع وعشرون ولا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له)
ال وكان ابن عمر إذا كان شعبان تسع وعشرين نظر له فإن رأى فذلك وإن لم ير ولم يحل
ون منظره سحاب أو قترة أصبح مفطراً وإن حال دون منظره سحاب أو قترة أصبح صائماً
ل وكان ابن عمر يفطر مع الناس ولا يأخذ بهذا الحساب . قال أبو بكر قول رسول الله
ﷺ (صوموا لرؤيته) موافق لقوله تعالى [يسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس
لحج] واتفق المسلمون على معنى الآية والخبر فى اعتبار رؤية الهلال فى إيجاب صوم
ضان فدل ذلك على أن رؤية الهلال هى شهود الشهر . وقد دل قوله [يسئلونك عن
هلة] على أن الليلة التى يرى فيها الهلال من الشهر المستقبل دون الماضى وقد اختلف
عنى قول النبى ﷺ (فإن غم عليكم فاقدروا له) فقال قائلون أراد به اعتبار منازل

عامة من كافة الناس بهذه الأمور ونظائرها فغير جائز أن يكون فيه حكم الله تعالى من طريق التوقيف إلا وقد بلغ النبي ﷺ ذلك ووقف الكافة عليه وإذا عرفته الكافة فغير جائز عليها ترك النقل والاقتصار على ما ينقله الواحد منهم بعد الواحد لأنهم مأمورون بنقله وهم الحجة على ذلك المنقول إليهم وغير جائز لها تضييع موضع الحجة فعلمنا بذلك أنه لم يكن من النبي ﷺ توقيف في هذه الأمور ونظائرها وجائز أن يكون كان منه قول يحتمل المعاني لحمله الناقلون الأفراد على الوجه الذي ظنوه دون الوجه الآخر نحو الوضوء من مس الذكر يحتمل غسل اليد على نحو قوله ﷺ (إذا استيقظ أحدكم من منامه فليغسل يده ثلاثاً قبل أن يدخلها في الإناء فإنه لا يدري أين باتت يده) وقد بينا أصل ذلك في أصول الفقه وبتضييع هذا الأصل دخلت الشبهة على قوم في انتحالهم القول بأن النبي ﷺ نص على رجل بعينه واستخلفه على الأمة وإن الأمة كتمت ذلك وأخفته فضلوا وأضلوا وردوا معظم شرائع الإسلام وادعوا فيه أشياء ليست لها حقيقة ولا ثبات لا من جهة نقل الجماعات ولا من جهة نقل الآحاد وطرقوا للملحدين أن يدعوا في الشريعة ماليس منها وسهلوا للإسماعيلية والزنادقة السبيل إلى استدعاء الضعفة والأغمار إلى أمر مكتوم زعموا حين أجابوهم إلى تجويز كتمان الإمامة مع عظمها في النفوس وموقعها من القلوب لحين سمحت نفوسهم بالإجابة إلى ذلك وضعوا لهم شرائع زعموا أنها من المكتوم وتأولوها تأويلات زعموا أن ذلك تأويل الإمام فسلخوهم من الإسلام وأدخلوهم في مذهب الخرمية في حال والصابئين في أخرى على حسب ما صادفوا من قبول المستجيبين لهم وسماحة أنفسهم بالتسليم لهم ما ادعوه وقد علمنا أن تجوز كتمان ذلك لا يمكنه إثبات نبوة النبي ﷺ ولا تصحيح معجزاته وكذلك سائر الأنبياء لأن مثلهم مع كثرة عددهم واختلاف هممهم وتباعد أوطانهم إذا جاز عليهم كتمان أمر الإمامة فجائز عليهم أيضاً التواطؤ على الكذب إذ كان ما يجوز فيه التواطؤ على الكتمان فجائز فيه التواطؤ على وضع خبر لا أصل له فيوجب ذلك أن لا نأمن أن يكون المخبرون بمعجزات النبي ﷺ كانوا متواطئين على ذلك كاذبين فيه كتواطؤ على كتمان النص على الإمام ومن جهة أخرى أن الناقلين لمعجزات النبي ﷺ هم الذين زعمت هذه الفرقة الضالة أنها كفرت وارتدت بعد موت النبي ﷺ بكتمانها أمر الإمام وأن الذين لم يرتدوا منهم كانوا خمسة أو ستة

وخبر هذا القدر من العدد لا يوجب العلم ولا تثبت به معجزة وخبر الجم الغفير والجمهور الكثير منهم غير مقبول عندهم لجواز اجتماعهم عندهم على الكذب فصار صحة النقل مقصورة على العدد اليسير فلزمهم دفع معجزات النبي ﷺ وإبطال نبوته ء فإن قيل أمر الأذان والإقامة ورفع اليدين في تكبير الركوع وتكبيرات العيدين وأيام التشريق مما عمت البلوى به وقد اختلفوا فيه فكل من يروى عن النبي ﷺ فيه شيئاً فإنما يرويه من طريق الآحاد فلا يخلو حينئذ ذلك من أحد وجهين إما أن يكون لم يكن من النبي ﷺ توقيف للكافة مع عموم الحاجة إليه وفي هذا ما يبطل أصلك الذي بنيت عليه من أن كل ما بالناس إليه حاجة عامة فلا بد أن يكون من النبي ﷺ توقيف الأمة عليه أو أن يكون قد كان من النبي ﷺ توقيف للكافة على شيء بعينه فلم تنقله حين ورد إلينا من طريق الآحاد وفي ذلك هدم قاعدتك أيضاً في اعتبار نقل الكافة فيما عمت به البلوى ء قيل له هذا سؤال من لم يضبط الأصل الذي بنينا عليه الكلام في المسئلة وذلك أنا قلنا ذلك فيما يلزم الكافة ويكونون متعبدين فيه بفرض لا يجوز لهم تركه ولا مخالفته وذلك مثل الإمامة والفروض التي تلزم العامة وأما ما ليس بفرض فهم مخيرون في أن يفعلوا ما شاؤا منه وإنما الخلاف بين الفقهاء فيه في الأفضل منه وليس على النبي ﷺ توقيفهم على الأفضل مما خيرهم فيه وهذا سبيل ما ذكرت من أمر الأذان والإقامة وتكبير العيدين والتشريق ونحوها من الأمور التي نحن مخيرون فيها وإنما الخلاف بين الفقهاء في الأفضل منها فلذلك جاز ورود بعض الأخبار فيه من طريق الآحاد ويحمل الأمر على أن النبي ﷺ قد كان منه جميع ذلك تعليما منه على وجه التخيير وليس ذلك مثل ما قد وقفوا عليه وحظر عليهم مجاوزته وتركه إلى غيره مع بلواهم به فالذي ذكرناه من الخبر عن رؤية الهلال إذا لم تكن بالسماء علة من الأصل الذي قدمنا أن ما عمت به البلوى فسبيل وروده أخبار التواتر الموجبة للعلم وأما إذا كان بالسماء علة فإن مثله يجوز خفاؤه على الجماعة حتى لا يراه منهم إلا الواحد والإثنان من خلل السحاب إذا انجاب عنه لم يستره قبل أن يتبينه الآخرون فلذلك قبل فيه خبر الواحد والاثنين ولم يشترط فيه ما يوجب العلم ء وإنما قبل أصحابنا خبر الواحد في هلال رمضان لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسمعيل قال حدثنا حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن

عكرمة عن ابن عباس أنهم شكوا في هلال رمضان مرة فأرادوا أن لا يقوموا ولا يصوموا فجاء أعرابي من الحرة فشهد أنه رأى الهلال فأتى به النبي ﷺ فقال (أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله قال نعم وشهد أنه رأى الهلال فأمر بلالا أن ينادي في الناس فنادى في الناس أن يقوموا وأن يصوموا) قال أبو داود وأن يقوموا كلمة لم يقلها إلا حماد بن سلمة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمود بن خالد وعبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي وأنا بحديثه أتقن قالا حدثنا مروان بن محمد عن عبد الله ابن وهب عن يحيى بن عبد الله بن سالم عن أبي بكر بن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال تراءى الناس الهلال فأخبرت رسول الله ﷺ أني رأيته فصام وأمر الناس بصيامه وأيضاً فإن صوم رمضان فرض يلزم من طريق الدين فإذا تعذر وجود الاستفاضة فيه وجب قبول أخبار الآحاد كأخبار الآحاد المروية عن النبي ﷺ في أحكام الشرع الذي ليس من شرطه الاستفاضة ولذلك قبلوا خبر المرأة والعبد والمحدود في القذف إذا كان عدلا كما يقبل في الرواية عن رسول الله ﷺ مع ما عاضد القياس من الآثار المروية فيه وأما هلال شوال وذي الحجة فإنهم لم يقبلوا فيه إلا شهادة رجلين عدلين ممن تقبل شهادتهم في الأحكام لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عبد الرحيم أبو يحيى البزاز قال أخبرنا سعيد بن سليمان قال حدثنا عباد عن أبي مالك الأشجعي قال حدثنا حسين بن الحرث الجدلي من جديلة قيس أن أمير مكة خطب ثم قال عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك لرؤية الهلال فإن لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما فسألت الحسين بن الحرث من أمير مكة فقال لا أدري ثم لقيني بعد ذلك فقال هو الحرث بن حاطب أخو محمد بن حاطب ثم قال الأمير إن فيكم من هو أعلم بالله ورسوله مني وشهد هذا من رسول الله ﷺ وأومأ بيده إلى رجل قال الحسين فقلت لشيخ إلى جنبي من هذا الذي أومأ إليه الأمير قال عبد الله بن عمر وصدق كان أعلم بالله منه فقال بذلك أمرنا رسول الله ﷺ فقوله أمرنا أن ننسك لرؤية الهلال إنما هو على صلاة العيد والذبح يوم النحر لوقوع اسم النسك عليهما دون صوم رمضان لأن الصوم لا يتناوله هذا الاسم مطلقاً وقد يتناول الصلاة والذبح ألا ترى إلى قوله تعالى [ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] فجعل النسك غير الصيام والدليل على أن النسك يقع على صلاة العيد حديث البراء بن عازب أن

رسول الله ﷺ قال يوم النحر (إن أول نسكنا في يومنا هذا الصلاة ثم الذبح) فسمى الصلاة نسكا وقد سمى الله الذبح نسكا في قوله [إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله] وفي قوله [أو صدقة أو نسك] فثبت بذلك أن قوله عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك بشهادة شاهدي عدل قد انتظم صلاة العيد للفطر والذبح يوم النحر فوجب أن لا يقبل فيه أقل من شاهدين ومن جهة أخرى أن الاستظهار بفعل الفرض أولى من الاستظهار بتركه فاستظهروا للفطر بشهادة رجلين لأن الإمساك فيما لا صوم فيه خير من الأكل في يوم الصوم . فإن قيل في هذا ترك الاستظهار لأنه جائز أن يكون يوم الفطر وقد شهد به شاهد فإذا لم تقبل شهادته واعتبرت الاستظهار برجلين فلست تأمن أن تكون صائما يوم الفطر وفيه مواقعة المحظور وضد الاحتياط . قيل له إنما حظر علينا الصوم فيه إذا علمنا أنه يوم الفطر فأما إذا لم يثبت عندنا أنه يوم الفطر فالصيام فيه غير محظور فإذا لم يثبت يوم الفطر ووقفنا بين فعل الصوم وتركه كان فعله أحوط من تركه لما بينا حتى يثبت أنه يوم الفطر بشهادة من يقطع الحقوق بشهادته . وقوله عز وجل [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] يدل على النهي عن صيام يوم الشك من رمضان لأن الشاك غير شاهد للشهر إذ هو غير عالم به فغير جائز له أن يصومه عن رمضان ويدل عليه أيضا قوله ﷺ (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا شعبان ثلاثين) فحكم لليوم الذي غم علينا هلاله بأنه من شعبان وغير جائز أن يصام شعبان عن رمضان مستقبل ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الفضل بن مخلد المؤدب قال حدثنا محمد بن ناصح قال حدثنا بقية عن علي القرشي قال أخبرني محمد بن عجلان عن صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة قال نهى رسول الله ﷺ عن صوم يوم الدأدأة وهو اليوم الذي يشك فيه لا يدرى من شعبان هو أم من رمضان حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير قال حدثنا أبو خالد الأحمر عن عمرو بن قيس عن أبي إسحاق عن صلة قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فأتى بشاة فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم ﷺ وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا علي بن محمد قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا حماد عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته) ولا تقدموا بين يديه بصيام يوم

ولا يومين إلا أن يوافق ذلك صوما كان يصومه أحدكم ومعانى هذه الآثار موافقة لدلالة قوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] ولا يرى أصحابنا بأساً بأن يصومه تطوعا لأن النبي ﷺ لما حكم بأنه من شعبان فقد أباح صومه تطوعا وقد اختلف فى الهلال يرى نهاراً فقال أبو حنيفة ومحمد ومالك والشافعى إذا رأى الهلال نهاراً فهو لليلة المستقبلة ولا فرق عندهم بين رؤيته قبل الزوال وبعده وروى مثله عن على بن أبى طالب وابن عمر وعبد الله بن مسعود وعثمان بن عفان وأنس بن مالك وأبى وائل وسعيد ابن المسيب وعطاء وجابر بن زيد وروى عن عمر بن الخطاب فيه روايتان إحداهما أنه إذا رأى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية وإذا رآه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة وبه أخذ أبو يوسف والثورى وروى سفيان الثورى عن الركين بن الربيع عن أبيه قال كنت مع سلمان بن ربيعة بيلنجر فرأيت الهلال ضحى فأخبرته فجاء فقام تحت شجرة فنظر إليه فلما رآه أمر الناس أن يفطروا ء قال أبو بكر قال الله تعالى [وكلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل] وقد كان هذا الرجل مخاطباً بفعل الصوم فى آخر رمضان مراداً بقوله تعالى [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] فواجب أن يكون داخلا فى خطاب قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] لأن الله تعالى لم يخص حالا من حال فهو على سائر الأحوال سواء رأى الهلال بعد ذلك أو لم يره ويدل عليه أيضاً اتفاق الجميع على أن رؤيته بعد الزوال لم يزل عنه الخطاب بإتمام الصوم بل كان داخلا فى حكم اللفظ فكذلك رؤيته قبل الزوال لدخوله فى عموم اللفظ ويدل عليه أيضاً قول النبي ﷺ صوموا الرؤيته وأفطروا لرؤيته ومعلوم أن مراده صوم يستقبله بعد الرؤية والدلالة على ذلك من وجهين أحدهما استحالة الأمر بصوم يوم ماض والآخر اتفاق المسلمين على أنه إذا رأى الهلال فى آخر ليلة من شعبان كان عليه صيام ما يستقبل من الأيام فثبت أن قوله ﷺ صوموا لرؤيته إنما هو صوم بعد الرؤية فمن رأى الهلال نهاراً قبل الزوال فى آخر يوم من شعبان لزمه صوم ما يستقبل دون ما مضى لقصور مراد النبي ﷺ على صوم يفعله بعد الرؤية وأيضاً قال النبي ﷺ (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين) فأوجب بذلك اعتبار الثلاثين لكل شهر يخفى علينا رؤية الهلال فيه فلو احتمل

الهلال الذى رأى نهاراً الليلة الماضيـة واحتمل الليلة المستقبلة لكان الاحتمال لذلك جاعله فى حكم ماخفى علينا رؤيته فواجب أن يعد الشهر ثلاثين يوما بمقتضية قوله ﷺ فإن قيل لما قال ﷺ وافطروا لرؤيته اقتضى ظاهر الأمر بالإفطار أى وقت رأى الهلال فيه فلما اتفق الجميع على أنه مزجور عن الإفطار لرؤيته بعد الزوال خصصناه منه وبقى حكم العموم فى رؤيته قبل الزوال قيل له مراده ﷺ رؤيته ليلا بدلالة أن رؤيته بعد الزوال لاتوجب له الإفطار لأنه رآه نهاراً وكذلك حكمه قبل الزوال لوجود هذا المعنى وأيضاً لو كان ذلك محمولا على حقيقته لاقتضى أن يكون ما بعـد الرؤية من ذلك اليوم من شوال وما قبله من رمضان لحصول اليقين بأن مراده الإفطار لرؤية متقدمة لا لرؤية متأخرة عنه لاستحالة أمره بالإفطار فى وقت قد تقدم الرؤية فيوجب ذلك أن يكون مابعد الرؤية من هذا اليوم من شوال وماقبلها من رمضان فيكون الشهر تسعة وعشرين يوما وبعض يوم . وقد حكم النبى ﷺ للشهر بأحد عددين من ثلاثين أو تسعة وعشرين لقوله ﷺ الشهر تسعة وعشرون وقوله الشهر ثلاثون واتفقت الأمة على وجوب اعتقاد معنى هـذا الخبر فى أن الشهر لا ينفك من أن يكون على أحد العددين اللذين ذكرنا وأن الشهور التى تتعلق بها الأحكام لاتكون إلا على أحد وجهين دون أن يكون تسعاً وعشرين وبعض يوم وإنما النقصان والزيادة بالكسور إنما يكون فى غير الشهور الإسلامية نحو شهور الروم التى منها ماهو ثمانية وعشرون يوماً وربع يوم وهو شباط إلا فى السنة الكبيسة فإنه يكون تسعة وعشرين يوماً ومنها ماهو واحد وثلاثون ومنها ماهو ثلاثون وليس ذلك فى الشهور الإسلامية كذلك فلما امتنع أن يكون الشهر إلا ثلاثين يوماً أو تسعة وعشرين يوماً علمنا أنه لم يرد بقوله صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته إلاأن يرى ليلا وأنه لا اعتبار برؤيته نهاراً لإيجابه كون بعض يوم من هذا الشهر وبعضه من شهر غيره وأيضاً فإن الذى قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته هو الذى قال فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين ورؤيته نهاراً فى معنى ماقد غمى علينا لاشتباه الأمر فى كونه لليلة الماضية أو المستقبلة وذلك يوجب عده ثلاثين وأيضاً قد ثبت عن النبى ﷺ أنه قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن حال بينكم وبينه سحاب أو قترة فعدوا ثلاثين رواه ابن عباس وقد تقدم ذكر سنده فحكم النبى ﷺ للهلال الذى قد حال بيننا وبينه حائل

من سحاب بحكم مالم يرلو لم يكن سحاب مع العلم بأنه لولم يكن بيننا وبينه حائل من سحاب لرؤى لولا ذلك لم يكن لقوله فإن حال بينكم وبينه سحاب أو قترة فعدوا ثلاثين معنى لأنه لوكان يستحيل وقوع العلم لنا بأن بيننا وبينه حائلا من سحاب لما قال ﷺ فإن حال بينكم وبينه سحاب فعدوا ثلاثين فيجعل ذلك شرطاً لعد ثلاثين مع علمه باليأس من وقوع علمنا بذلك وإذا كان ذلك كذلك فقد اقتضى هذا القول من النبي ﷺ أنا متى علمنا أن بيننا وبين الهلال حائلا من سحاب لو لم يكن لرأيناه أن نحكم لهذا اليوم بغير حكم الرؤية فاعتبار عدم الرؤية من الليل فيما رأيناه نهاراً أولى فأوجب ذلك أن يكون حكم هذا اليوم حكم ماقبله ويكون من الشهر الماضي دون المستقبل لعدم الرؤية من الليل بل هو أضعف أمراً مما حال بيننا وبين رؤيته سحاب لأن ذلك قد يحيط العلم به وهذا لا يحيط علمنا بأنه من الليلة الماضية بل أحاط العلم بأنا لم نره الليلة الماضية مع عدم الحائل بيننا وبينه من سحاب أو غيره والله الموفق للصواب .

باب قضاء رمضان

قال الله تعالى [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة] قال الشيخ أبو بكر قد دل ماتلونا من الآية على جواز قضاء رمضان متفرقا من ثلاثة أوجه أحدها أن قوله [فعدة من أيام أخر] قد أوجب القضاء في أيام منكورة غير معينة وذلك يقتضي جواز قضائه متفرقا إن شاء أومتتابعاً ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية من وجهين أحدهما إيجاب صفة زائدة غير مذكورة في اللفظ وغير جائز الزيادة في النص إلا بنص مثله ألا ترى أنه لما أطلق الصوم في ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع لم يلزمه التتابع إذ هو غير مذكور فيه والآخر تخصيصه القضاء في أيام غير معينة وغير جائز تخصيص العموم إلا بدلالة والوجه الثاني قوله تعالى [يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] فكل ما كان أيسر عليه فقد اقتضى الظاهر جواز فعله وفي إيجاب التتابع نفي اليسر وإثبات العسر وذلك منتف بظاهر الآية والوجه الثالث قوله تعالى [ولتكملوا العدة] يعني والله أعلم قضاء عدد الأيام التي أفطر فيها وكذلك روى عن الضحاك وعبد الله بن زيد بن أسلم فأخبر الله أن الذي يريده منا إكمال عدد ما أفطر فغير سائغ لأحد أن يشترط فيه غير هذا المعنى لما فيه من

الزيادة فى حكم الآية وقد بينا بطلان ذلك فى مواضع ، وقد اختلف السلف فى ذلك فروى عن ابن عباس ومعاذ بن جبل وأبى عبيدة بن الجراح وأنس بن مالك وأبى هريرة ومجاهد وطاوس وسعيد بن جبير وعطاء قالوا إن شئت قضيته متفرقا وإن شئت متتابعاً وروى شريك عن أبى إسحاق عن الحرث عن على قال اقض رمضان متتابعاً فإن فرقته أجزأك وروى الحجاج عن أبى إسحاق عن الحرث عن على فى قضاء رمضان قال لا يفرق وجائز أن يكون ذلك على وجه الاستحباب وإنه إن فرق أجزأه كما رواه شريك وروى عن ابن عمر فى قضاء رمضان صمه كما أفطرته وروى الأعمش عن إبراهيم قال كانوا يقولون قضاء رمضان متتابع وروى مالك عن حميد بن قيس المكى قال كنت أطوف مع مجاهد فسأله رجل عن صيام من أفطر فى رمضان أيتابع قلت لا فضرب مجاهد فى صدرى وقال إنها فى قراءة أبى متتابعات وقال عروة بن الزبير يتابع وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والأوزاعى والشافعى إن شاء تابع وإن شاء فرق وقال مالك والثورى والحسن ابن صالح يقضيه متتابعاً أحب إلينا وإن فرق أجزأه فحصل من إجماع فقهاء الأمصار جواز قضائه متفرقا وقد قدمنا ذكر دلالة الآية عليه ، وقد روى حماد بن سلمة عن سماك ابن حرب عن هارون بن أم هانىء أو ابن بنت هانىء أن النبى ﷺ ناولها فضل شرابه فشربت ثم قلت يا رسول الله إنى كنت صائمة وإنى كرهت أن أرد سؤرك فقال إن كان من قضاء رمضان فصومى يوما مكانه وإن كان تطوعا فإن شئت فاقضيه وإن شئت فلا تقضيه فأمرها رسول الله ﷺ بقضاء يوم مكانه ولم يأمرها باستئناف الصوم إن كان ذلك منه فدل ذلك على معنيين أحدهما أن التتابع غير واجب والثانى أنه ليس بأفضل من التفريق لأنه لو كان أفضل منه لأرشدها النبى ﷺ إليه وبينه لها ومما يدل على ذلك من طريق النظر أن صوم رمضان نفسه غير متتابع وإنما هو فى أيام متجاورة وليس التتابع من شرط صحته بدلالة أنه لو أفطر منه يوما لم يلزمه استقبال الصوم وجاز ما صام منه غير متتابع فإذا لم يكن أصله متتابعاً فقضاؤه أحرى بأن لا يكون متتابعاً ولو كان صوم رمضان متتابعاً لكان إذا أفطر منه يوما لزمه التتابع ألا ترى أنه إذا أفطر يوما من الشهرين المتتابعين لزمه استئنافهما ، فإن قيل قد أطلق الله تعالى صيام كفارة اليمين غير معقود بشرط التتابع وقد شرطتم ذلك فيه وزدتم فى نص الكتاب ، قيل له لأنه قد ثبت أنه

كان فى حرف عبدالله متتابعات وروى يزيد بن هارون قال أخبرنا ابن عون قال سألت إبراهيم عن الصيام فى كفارة اليمين فقال كما فى قراءتنا فصيام ثلاثة أيام متتابعات وروى أبو جعفر الرازى عن الربيع بن أنس عن أبى العالية قال كان أبى يقرأها فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقد بينا ذلك مستقصى فى أصول الفقه . فإن قيل لما قال الله [فعدة من أيام أخر] وكان الأمر عندنا جميعاً على الفور وجب أن يلزمه القضاء فى أول أحوال الإمكان من غير تأخير وذلك يقتضى تعجيل قضائه يوما بعد يوم وفى وجوب ذلك إلزام التتابع . قيل له ليس كون الأمر على الفور من لزوم التتابع فى شىء ألا ترى أن ذلك إنما يلزم على الفور على حسب الإمكان وأنه لو أمكنه صوم أول يوم فصامه ثم مرض فأفطر لم يلزمه من كون الأمر على الفور التتابع ولا استئناف اليوم الذى أفطر فيه فدل ذلك على أن لزوم التتابع غير متعلق بكون الأمر بالقضاء على الفور دون المهلة وأن التتابع له صفة أخرى غيره والله أعلم .

باب فى جواز تأخير قضاء رمضان

قال الله تعالى [فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] فأوجب العدة فى أيام غير معينة فى الآية فقال أصحابنا جائز له أن يصوم أى وقت شاء ولا يحفظ عنهم رواية فى جواز تأخيره إلى انقضاء السنة والذى عندى أنه لا يجوز تأخيره إلى أن يدخل رمضان آخر وهو عندى على مذهبهم وذلك لأن الأمر عندهم إذا كان غير موقت فهو على الفور وقد بينا ذلك فى أصول الفقه وإذا كان كذلك فلو لم يكن قضاء رمضان موقتاً بالسنة لما جاز له التأخير عن ثانى يوم الفطر إذ غير جائز أن يلحقه التفريط بالتأخير من غير علم منه بآخر وقت وجوب الفرض الذى لا يجوز له تأخيره عنه كما لا يجوز ورود العبادة بفرض مجهول عند المأمور ثم يلحقه التعنيف واللوم بتركه قبل البيان لا فرق بينهما وإذا كان كذلك وقد علمنا أن مذهبهم جواز تأخير قضاء رمضان عن أول أوقات إمكان قضائه ثبت أن تأخيره موقت بمضى السنة فكان ذلك بمنزلة وقت الظهر لما كان أوله وآخره معلومين جاز ورود العبادة بفعلها من أوله إلى آخره وجاز تأخيرها إلى الوقت الذى يخاف فوتها بتركها لأن آخر وقتها الذى يكون مفرطاً بتأخيرها معلوم وقد روى جواز تأخيره فى السنة عن جماعة من السلف وروى يحيى بن سعيد عن أبى سلمة بن عبد الرحمن قال

قالت عائشة إن كان ليكون علي الصوم من شهر رمضان فما أستطيع أن أقضيه حتى يأتي شعبان وروى عن عمر وأبي هريرة قالا لا بأس بقضاء رمضان في العشر وكذلك عن سعيد ابن جبير وقال عطاء وطاوس ومجاهد اقض رمضان متى شئت فهؤلاء السلف قد اتفقوا على جواز تأخيره عن أول أوقات إمكان قضائه * وقد اختلف الفقهاء فيمن أخر القضاء حتى حضر رمضان آخر فقال أصحابنا جميعاً يصوم الثاني عن نفسه ثم يقضي الأول ولا فدية عليه وقال مالك والثوري والشافعي والحسن بن صالح إن فرط في قضاء الأول أطعم مع القضاء كل يوم مسكيناً وقال الثوري والحسن بن حي لكل يوم نصف صاع بر وقال مالك والشافعي كل يوم مداً وإن لم يفرط بمرض أو سفر فلا إطعام عليه وقال الأوزاعي إذا فرط في قضاء الأول ومرض في الآخر حتى انقضى ثم مات فإنه يطعم عن الأول لكل يوم مدين مداً لتضييعه ومداً للصيام ويطعم عن الآخر مداً مداً لكل يوم واتفق من تقدم ذكر قوله قبل الأوزاعي أنه إذا مرض في رمضان ثم مات قبل أن يصح أنه لا يجب أن يطعم عنه * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي قال حدثنا إبراهيم ابن إسحاق الضبي قال حدثنا قيس عن الأسود بن قيس عن أبيه عن عمر بن الخطاب قال كان رسول الله ﷺ لا يرى بأساً بقضاء رمضان في ذي الحجة * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن إسحاق قال حدثنا ابن لهيعة عن الحرث بن يزيد عن أبي تميم الجيشاني قال جمعنا المجلس بطرابلس ومعنا هبيب بن معقل الغفاري وعمرو بن العاص صاحبا رسول الله ﷺ فقال عمرو أفصل رمضان وقال الغفاري لا نفرق بين رمضان فقال عمرو نفرق بين قضاء رمضان إنما قال الله تعالى [فعدة من أيام أخر] وحدثنا عبد الله بن عبد ربه البغلاني قال حدثنا عيسى بن أحمد العسقلاني قال حدثنا بقية عن سليمان بن أرقم عن الحسن عن أبي هريرة قال قال رجل يا رسول الله علي أيام من رمضان أفأفرق بينه قال نعم أرأيت لو كان عليك دين فقضيته متفرقا أكان يجزيك قال نعم قال فإن الله أحق بالتجاوز والعفو * فهذه الأخبار كلها تنبيء عن جواز تأخير قضاء رمضان عن أول وقت إمكان قضائه وقد روى عن جماعة من الصحابة إيجاب الفدية على من أخر قضاء رمضان إلى العام القابل منهم ابن عباس روى عن يزيد بن هارون عن عمرو بن ميمون بن مهران عن أبيه قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال مرضت رمضانين فقال

ابن عباس استمر بك مرضك أو صححت فيما بينهما قال بل صححت فيما بينهما قال أكان هذا قال لا قال فدعه حتى يكون فقام إلى أصحابه فأخبرهم فقالوا ارجع فأخبره أنه قد كان فرجع هو أو غيره وسأله فقال أكان هذا قال نعم قال صم رمضانين وأطعم ثلاثين مسكينا وقد روى روح بن عبادة عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر في رجل فرط في قضاء رمضان حتى أدركه رمضان آخر قال يصوم الذي أدركه ويطعم عن الأول كل يوم مداً من بر ولا قضاء عليه وهذا يشبه مذهبه في الحامل أنها تطعم ولا قضاء عليها مع ذلك وقد روي عن أبي هريرة مثل قول ابن عباس وقد روي عن ابن عمر في ذلك قول آخر روى حماد بن سلمة عن أيوب وحميد عن أبي يزيد المدني أن رجلا احتضر فقال لأخيه إن لله على ديناً وللناس على دين فابدأ بدين الله فاقضه ثم اقض دين الناس إن على رمضانين لم أصمهما فسأل ابن عمر فقال بدنتان مقلدتان فسأل ابن عباس وأخبره بقول ابن عمر فقال يرحم الله أبا عبد الرحمن ماشأن البدن وشأن الصوم أطعم عن أخيك ستين مسكيناً قال أيوب وكانوا يرون أنه قد كان صح بينهما وذكر الطحاوي عن ابن أبي عمران قال سمعت يحيى بن أكثم أنه يقول وجدته يعني وجوب الإطعام عن ستة من الصحابة ولم أجد لهم من الصحابة مخالفاً وهذا جائز أن يريد به من مات قبل القضاء ه وقوله تعالى [فعدة من أيام أخر] قد دل على جواز التفريق وعلى جواز التأخير وعلى أن لا فدية عليه لأن في إيجاب الفدية مع القضاء زيادة في النص ولا تجوز الزيادة في النص إلا بنص مثله وقد اتفقوا على أن تأخيره إلى آخر السنة لا يوجب الفدية وأن الآية إنما أوجبت قضاء العدة دون غيرها من الفدية ومعلوم أن قضاء العدة في السنة الثانية واجب بالآية فغير جائز أن يكون المراد في بعض ما انتظمته الآية القضاء دون الفدية وفي بعضه القضاء والفدية مع دخولها فيها على وجه واحد ألا ترى أنه غير جائز أن يكون على بعض السراق المراد بالآية القطع وزيادة غرم وكذلك لا يجوز أن يكون بعضهم لا يقطع إلا في عشرة وبعضهم يقطع فيما دونها كذلك لا يجوز أن يكون بعض المرادين بقوله [فعدة من أيام أخر] مخصوصاً بإيجاب القضاء دون الفدية وبعضهم مراد بالقضاء والفدية ه ومن جهة أخرى أنه غير جائز إثبات الكفارات إلا من طريق التوقيف أو الإتفاق وذلك معدوم فيما وصفنا فلم يجز إثبات الفدية قياساً وأيضاً فإن الفدية ماقام مقام الشيء وأجزأ عنه

فإنما يختص وجوبها بمن لا يجب عليه القضاء كالشيخ الكبير ومن مات مفرطا قبل أن يقضي فأما اجتماع الفدية والقضاء فممتنع على ما بينا فى باب الحامل والمرضع فمذهب ابن عمر فى هذا أظهر فى إيجابه الفدية دون القضاء من مذهب من جمعهما ومن حديث ابى هريرة عن النبي ﷺ الذى قدمنا ذكره على أن تأخيره لا يوجب الفدية من وجهين أحدهما أنه لم يذكر الفدية عند ذكر التفريق ولو كان تأخيره يوجب الفدية لبينه ﷺ والثانى تشبيهه إياه بالدين ومعلوم أن تأخير الدين لا يلزمه شيئاً غير قضائه فكذلك ما شبهه به من قضاء رمضان فإن قيل لما اتفقنا على أنه منهي عن تأخيره إلى العام القابل وجب أن يجعل مفرطاً بذلك فيلزمه الفدية كما لو مات قبل أن يقضيه لزمته الفدية بالتفريط ، قيل له إن التفريط لا يلزمه الفدية وإنما الذى يلزمه الفدية فوات القضاء بعد الإمكان بالموت والدليل على ذلك أنه لو أكل فى رمضان متعمداً كان مفرطا وإذا قضاه فى تلك السنة لم تلزمه الفدية عند الجميع فدل ذلك على أن حصول التفريط منه ليس بعلة لإيجاب الفدية ، وحكى علي بن موسى القمي أن داود الأصفهانى قال يجب على من أفطر يوما من رمضان لعذر أن يصوم الثانى من شوال فإن ترك صيامه فقد أثم وفرط فخرج بذلك عن اتفاق السلف والخلف معاً وعن ظاهر قوله تعالى [فعدة من أيام أخر] وقوله [ولتكملوا العدة] وخالف السنن التى روينا عن النبي ﷺ فى ذلك قال علي بن موسى سألته يوما فقلت له لم قلت ذلك قال لأنه إن لم يصم اليوم الثانى من شوال فمات فكل أهل العلم يقولون إنه آثم مفرط فدل ذلك على أن عليه أن يصوم ذلك اليوم لأنه لو كان موسعاً له أن يصومه بعد ذلك ما لزمه التفريط إن مات من ليلته قال فقلت له ما تقول فى رجل وجب عليه عتق رقبة فوجد رقبة تباع بثمن موافق هل له أن يتعداها ويشترى غيرها فقال لا فقلت لم قال لأن الفرض عليه أن يعتق أول رقبة يجدها فإذا وجد رقبة لزمه الفرض فيها وإذا لزمه الفرض فى أول رقبة لم يجزه غيرها إذا كان واجداً لها فقلت فإن اشترى رقبة غيرها فأعتقها وهو واجد للأولى فقال لا يجزيه ذلك قلت فإن كان عنده رقبة فوجب عليه عتق رقبة هل يجزيه أن يشترى غيرها قال لا فقلت لأن العتق صار عليه فيها دون غيرها فقال نعم فقلت فما تقول إن ماتت هل يبطل عنه العتق كما أن من نذر أن يعتق رقبة بعينها فماتت يبطل نذره فقال لا بل عليه أن يعتق

غيرها لأن هذا إجماع فقلت وكذلك من وجب عليه رقبة بالإجماع أن له أن يعتق غيرها فقال عن تحكى هذا الإجماع فقلت له وعمن تحكى أنت الإجماع الأول فقال الإجماع لا يحكى فقلت والإجماع الثانى أيضاً لا يحكى وانقطع قال أبو بكر وجميع ماقاله داود من تعيين فرض القضاء باليوم الثانى من شوال وأن من وجب عليه رقبة فوجدها أنه لا يتعداها إلى غيرها خلاف إجماع المسلمين كلهم وما ادعاه على أهل العلم بأنهم يجعلونه مفرطاً إذا مات وقد أخره عن اليوم الثانى فليس كما ادعى فإن من جعل له التأخير إلى آخر السنة لا يجعله مفرطاً بالموت لأن السنة كلها إلى أن يجيء رمضان ثان وقت القضاء موسع له فى التأخير كوقت الصلاة أنه لما كان موسعاً عليه فى التأخير من أوله إلى آخره لم يكن مفرطاً بتأخيره إن مات قبل مضى الوقت فكذلك يقولون فى قضاء رمضان فإن قيل لو لم يكن مفرطاً لما لزمته الفدية إذا مات قبل مضى السنة ولم يقضه ه قيل له ليس لزوم الفدية علماً للتفريط لأن الشيخ الكبير يلزمه الفدية مع عدم التفريط وقول داود الإجماع لا يحكى خطأ فإن الإجماع يحكى كما تحكى النصوص وكما يحكى الإختلاف فإن أراد بذلك أن كل واحد من المجمعين لا يحتاج إلى حكاية أقاويلهم بعد أن ينتشر القول عن جماعة منهم وهم حضور يسمعون ولا يخالفون فإن ذلك على ماقال ومع ذلك لا يجوز إطلاق القول بأن الإجماع لا يحكى لأن من الإجماع مايحكى فيه أقاويل جماعتهم فيكون مايحكيه من إجماعهم حكاية صحيحة ومنه مايحكى أقاويل جماعة منهم منتشرة مستفيضة مع سماع الآخرين لها وترك إظهار المخالفة فهذا أيضاً إجماع يحكى إذ كان ترك الآخرين إظهار النكير والمخالفة قائماً مقام الموافقة فهذان الضربان من إجماع الخاصة والفقهاء يحكيان جميعاً وإجماع آخر وهو ماتشترك فيه الخاصة والعامة كإجماعهم على تحريم الزنا والربا ووجوب الإغتسال من الجنابة والصلوات الخمس ونحوها فهذه أمور قد علم اتفاق المسلمين عليها وإن لم يحك عن كل واحد منهم بعينه اعتقاده والتدين به فإن عنى هذا الضرب من الإجماع فقد يسوغ أن يقال أن مثله لا يحكى وقد يسوغ أن يقال إن هذا الضرب أيضاً يحكى لعلمنا بإجماع أهل الصلاة على اعتقاده والتدين به فجائز أن يحكى عنهم اعتقادهم لذلك والتدين به وأنهم مجمعون عليه كما إذا ظهر لنا إسلام رجل وإظهار اعتقاده الإيمان أن يحكى عنه أنه مسلم وقال الله تعالى [فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار] وبالله التوفيق .

باب الصیام فی السفر

قال اللہ تعالی [ومن کان مریضاً أو علی سفر فعدة من أیام أخر یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر] فی ھذہ الآیة دلالة واضحة علی أن الإفطار فی السفر رخصة یسر اللہ بھا علینا ولو کان الإفطار فرضاً لازماً لزالت فائدة قولہ [یرید اللہ بکم الیسر] فدل علی أن المسافر مخیر بین الإفطار وبین الصوم کقولہ تعالی [فاقرؤا ماتیسر من القرآن] وقولہ [فما استیسر من الھدی] فکل موضع ذکر فیہ الیسر ففیہ الدلالة علی التخییر وروی عبد الرحیم الجزری عن طاوس عن ابن عباس قال لا نعیب علی من صام ولا علی من أفطر لأن اللہ قال [یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر] فأخبر ابن عباس أن الیسر المذکور فیہ أرید بہ التخییر فلولا احتمال الآیة لما تأولھا علیہ وأیضاً فقال اللہ [فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ] ثم عطف علیہ قولہ [ومن کان مریضاً أو علی سفر فعدة من أیام أخر] فلم یوجب علیہ الإفطار ولا الصوم والمسافر شاھد للشھر من وجھین أحدھما العلم بہ وحضورہ والآخر أنہ من أھل التکلیف فھذا یدل علی أنہ من أھل الخطاب بصوم الشھر وأنہ مع ذلک مرخص لہ فی الإفطار وقولہ [ومن کان مریضاً أو علی سفر فعدة من أیام أخر] معناہ فأفطر فعدة من أیام أخر کقولہ تعالی [ومن کان مریضاً أو بہ أذی من رأسہ ففدیة من صیام] المعنی فحلق ففدیة من صیام ویدل علی أن ذلک مضمر فیہ اتفاق المسلمین علی أن المریض متی صام أجزأہ ولا قضاء علیہ إلا أن یفطر فدل علی أن الإفطار مضمر فیہ وإذا کان کذلک فذلک الضمیر بعینہ ھو مشروط للمسافر کھو للمریض لذکرھما جمیعاً فی الآیة علی وجہ العطف وإذا کان الإفطار مشروطاً فی إیجاب العدة فمن أوجب علی المسافر القضاء إذا صام فقد خالف حکم الآیة واتفقت الصحابة ومن بعدھم من التابعین وفقھاء الأمصار علی جواز صوم المسافر غیر شیء یروی عن أبی ھریرة أنہ قال من صام فی السفر فعلیہ القضاء وتابعہ علیہ شواذ من الناس لا یعدون خلافاً وقد ثبت عن النبی ﷺ بالخبر المستفیض الموجب للعلم بأنہ صام فی السفر وثبت عنہ أیضاً إباحة الصوم فی السفر منہ حدیث ھشام بن عروة عن أبیہ عن عائشة أن حمزة بن عمرو الأسلمی قال لرسول اللہ ﷺ أصوم فی السفر فقال ﷺ إن شئت فصم وإن شئت فأفطر وروی ابن عباس وأبو سعید الخدری وأنس بن مالک وجابر بن عبد اللہ وأبو الدرداء وسلمة بن

المحبق صيام النبي ﷺ في السفر واحتج من أبي جواز صوم المسافر وأوجب عليه القضاء بظاهر قوله [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] قالوا فالعدة واجبة في الحالين إذ ليس في الآية فرق بين الصائم والمفطر وبما روى كعب بن عاصم الأشعري وجابر بن عبد الله وأبو هريرة أن النبي ﷺ قال (ليس من البر الصيام في السفر) وبما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي قال حدثنا إبراهيم بن منذر الحزامي قال حدثنا عبد الله بن موسى التيمي عن أسامة بن زيد عن الزهري عن أبي سلمة ابن عبد الرحمن عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ (الصائم في السفر كالمفطر في الحضر) وبما روى أنس بن مالك القشيري عن النبي ﷺ أنه قال إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع فأما الآية فلا دلالة لهم فيها بل هي دالة على جواز صوم المسافر لما بينا وأما ماروى عن النبي ﷺ أنه قال (ليس من البر الصيام في السفر) فإنه كلام خرج على حال مخصوصة فهو مقصور الحكم عليها وهي ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال أبو الوليد الطيالسي قال حدثنا شعبة عن محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن محمد بن عمرو بن الحسن عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يظلل عليه والزحام عليه فقال (ليس من البر الصيام في السفر) فجائز أن يكون كل من روى ذلك فإنما حكى ما ذكره النبي ﷺ في تلك الحال وساق بعضهم ذكر السبب وحذفه بعضهم واقتصر على حكاية قوله ﷺ وقد ذكر أبو سعيد الخدري في حديثه أنهم صاموا مع النبي ﷺ عام الفتح في رمضان ثم أنه قال لهم إنكم قد دنوتم من عدوكم والفطر أقوى لكم فافطروا فكانت عزيمة من رسول الله ﷺ قال أبو سعيد ثم لقد رأيتني أصوم مع النبي ﷺ قبل ذلك وبعد ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا ابن وهب قال حدثني معاوية عن ربيعة بن يزيد أنه حدثه عن قزعة قال سألت أبا سعيد الخدري عن صيام رمضان في السفر وذكر الحديث فذكر أيضاً في هذا الحديث علة أمره بالإفطار وأنها كانت لأنه أقوى لهم على قتال عدوهم وذلك لأن الجهاد كان فرضاً عليهم ولم يكن فعل الصوم في السفر فرضاً فلم يكن جائزاً لهم ترك الفرض لأجل الفضل وأما حديث أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه فإن أبا سلمة ليس له سماع من أبيه فكيف يجوز ترك الأخبار المتواترة في جواز الصوم بحديث مقطوع لا يثبت عند كثير من

الناس ومع ذلك فجائز أن يكون كلاما خرج على سبب وهو حال لزوم القتال مع العلم بالعجز عنه مع فعل الصوم فكان حكمه مقصوراً على تلك الحال لمخالفة أمر النبي ﷺ ولما يؤدى إليه من ترك الجهاد وأما قوله إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع فإنما يدل على أن الفرض لم يتعين عليه لحضور الشهر وأن له أن يفطر فيه ولا دلالة فيه على نفي الجواز إذا صامه كما لم ينف جواز صوم الحامل والمرضع وقال أصحابنا الصوم في السفر أفضل من الإفطار وقال مالك والثوري الصوم في السفر أحب إلينا لمن قوى عليه وقال الشافعي إن صام في السفر أجزأه ومما يدل على أن الصوم فيه أفضل قوله تعالى [كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر - إلى قوله - وأن تصوموا خير لكم] وذلك عائد إلى جميع المذكور في الآية إذ كان الكلام معطوفاً بعضه على بعض فلا يخص شيء منه إلا بدلالة فاقتضى ذلك أن يكون صوم المسافر خيراً له من الإفطار . فإن قيل هو عائد على مايليه دون ماتقدمه وهو قوله [وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] قيل له لما كان قوله [كتب عليكم الصيام] خطابا للجميع من المسافرين والمقيمين فواجب أن يكون قوله [وأن تصوموا خير لكم] خطاباً لجميع من شمله الخطاب في ابتداء الآية وغير جائز الاقتصار به على البعض وأيضاً فقد ثبت جوازه عن الفرض بما قدمناه وما كان كذلك فهو من الخيرات وقال الله [فاستبقوا الخيرات] ومدح قوما فقال [إنهم كانوا يسارعون في الخيرات] فالمسارعة إلى فعل الخيرات وتقديمها أفضل من تأخيرها وأيضاً فعل الفروض في أوقاتها أفضل من تأخيرها إلى غيرها وأيضاً قال النبي ﷺ (من أراد أن يحج فليعجل) فأمر النبي ﷺ بتعجيل الحج فكذلك ينبغي أن يكون سائر الفرائض المفعولة في وقتها أفضل من تأخيرها عن وقتها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عقبة بن مكرم قال حدثنا أبو قتيبة قال حدثنا عبد الصمد بن حبيب بن عبد الله الأزدي قال حدثني حبيب بن عبد الله قال سمعت سنان بن سلمة بن المحبق الهذلي يحدث عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ (من كانت له حمولة يأوي إلى شبع فليصم رمضان حيث أدركه) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا نصر بن المهاجر قال حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنا عبد الصمد بن حبيب

قال حدثني أبي عن سنان بن سلمة عن سلمة بن المحبق قال قال رسول الله ﷺ (من أدركه رمضان في السفر) فذكر معناه فأمره بالصوم في السفر وهذا على وجه الدلالة على الأفضلية لا على جهة الإيجاب لأنه لا خلاف أن الصوم في السفر غير واجب عليه وقد روى عثمان بن أبي العاص الثقفي وأنس بن مالك أن الصوم في السفر أفضل من الإفطار والله أعلم .

باب من صام في السفر ثم أفطر

وقد اختلف فيمن صام في السفر ثم أفطر من غير عذر فقال أصحابنا عليه القضاء ولا كفارة وكذلك لو أصبح صائماً ثم سافر فأفطر أو كان مسافراً فصام وقدم فأفطر فعليه القضاء في هذه الوجوه ولا كفارة عليه وذكر ابن وهب عن مالك في الصائم في السفر إذا أفطر عليه القضاء والكفارة وقال مرة لا كفارة وروى ابن القاسم عن مالك أن عليه الكفارة وقال لو أصبح صائماً في حضره ثم سافر فأفطر فليس عليه إلا القضاء وقال الأوزاعي لا كفارة على المسافر في الإفطار وقال الليث عليه الكفارة . قال أبو بكر الأصل في ذلك أن كفارة رمضان تسقطها الشبهة فهي بمنزلة الحد والدليل على ذلك أنها لا تستحق إلا بمأثم مخصوص كالحدود فلما كانت الحدود تسقطها الشبهة كانت كفارة رمضان بمثابتها فإذا ثبت ذلك قلنا أنه متى أفطر في حال السفر فإن وجود هذه الحال مانع من وجوب الكفارة لأن السفر يبيح الإفطار فأشبه عقد النكاح وملك اليمين في إباحتهما الوطء وإن كانا غير مبيحين لوطء الحائض إلا أنهم متفقون على أن وجود للسبب المبيح للوطء في الأصل مانع من وجوب الحد وإن لم يبح هذا الوطء بعينه كذلك السفر وإن لم يبح الإفطار بعد الدخول في الصوم فإنه يمنع وجوب الكفارة إذ كان في الأصل قد جعل سبباً لإباحة الإفطار فلذلك قلنا إذا أفطر وهو مسافر فلا كفارة عليه وقد روى ابن عباس وأنس بن مالك وغيرهما أن النبي ﷺ أفطر في السفر بعد ما دخل في الصوم وذلك لتعليم الناس جواز الإفطار فيه فغير جائز فيما كان هذا وصفه إيجاب الكفارة على المفطر فيه ووجه آخر وهو أنه لما لم يكن فعل الصوم مستحقاً عليه في السفر أشبه الصائم في قضاء رمضان أو في صوم نذر أو كفارة فلا تجب عليه الكفارة بإفطاره فيه إذ كان له بدياً أن لا يصومه ولم يكن لزوم إتمامه بالدخول فيه موجباً عليه

الكفارة عند الإفطار فكذلك المسافر إذا صام ثم أفطر وأما إذا أصبح مقيما ثم سافر فأفطر فهو كما وصفنا من وجود الحال المبيحة للإفطار وهي حال السفر كوجود النكاح وملك اليمين في إباحة الوطء وإن لم يبح وطء الحائض ، فإن قيل فهذا لم يكن له في ابتداء النهار ترك الصوم لكونه مقيما فينبغي أن يوجب عليه الكفارة إذ كان فعل الصوم مستحقاً عليه في ابتداء النهار ، قيل له لا يجب ذلك لأنه قد طرىء من الحال ما يمنع وجوب الكفارة وهو ما وصفنا وأما إذا كان مسافراً فقدم ثم أفطر فلا كفارة عليه لأنه قد كان له أن لا يصوم بديا فأشبه الصائم في قضاء رمضان وكفارة اليمين ونحوها ، واختلف في المسافر يفطر ثم يقدم من يومه والحائض تطهر في بعض النهار فقال أصحابنا والحسن ابن صالح والأوزاعي عليهما القضاء ويمسكان بقية يومهما عما يمسك عنه الصائم وهو قول عبيد الله بن الحسن وقال ابن شبرمة في المسافر إذا قدم ولم يأكل شيئاً أنه يصوم بقية يومه ويقضي ولو طهرت المرأة من حيضها فإنها تأكل ولا تصوم وقال ابن القاسم عن مالك في المرأة تطهر والمسافر يقدم وقد أفطر في السفر أنه يأكل ولا يمسك وهو قول الشافعي وروى عن جابر بن زيد مثله وروى الثوري عن عبد الله أنه قال من أكل أول النهار فليأكل آخره ولم يذكر سفيان عن نفسه خلاف ذلك وقال ابن القاسم عن مالك لو أصبح ينوي الإفطار وهو لا يعلم أنه من رمضان فإنه يكف عن الأكل والشرب ويقضي فإن أكل أو شرب بعد أن علم في يومه ذلك فلا كفارة عليه إلا أن يكون أكل جرأة على ما ذكرت لك فتجب عليه الكفارة ، قال أبو بكر لما اتفقوا على أن من غم عليه هلال رمضان فأكل ثم علم به يمسك عما يمسك عنه الصائم كذلك الحائض والمسافر والمعنى الجامع بينهما أن الحال الطارئة عليهم بعد الإفطار لو كانت موجودة في أول النهار كانوا مأمورين بالصيام فكذلك إذا طرئت عليهم وهم مفطرون أمروا بالإمساك ويدل على صحة ذلك أيضاً أمر النبي ﷺ الآكلين يوم عاشوراء بالإمساك مع إيجاب القضاء عليهم فصار ذلك أصلا في نظائره مما وصفناه وأما قول مالك في إيجابه الكفارة عليه إذا أكل جرأة على ذلك فلا معنى له لأن هذه كفارة يختص وجوبها بإفساد الصوم على وصف وهذا الآكل لم يفسد صوماً بأكله فلا تجب عليه فيه كفارة والله تعالى أعلم بالصواب .

باب في المسافر يصوم رمضان عن غيره

واختلف في المسافر يصوم رمضان عن واجب غيره فقال أبو حنيفة هو عما نوى فإن صامه تطوعا فعنه روايتان إحداهما أنه عن رمضان والأخرى أنه تطوع وقال أبو يوسف ومحمد هو عن رمضان في الوجهين جميعاً وقال أصحابنا جميعاً في المقيم إذا نوى بصيامه واجباً غيره أو تطوعا أنه عن رمضان ويجزيه وقال الثوري والأوزاعي في امرأة صامت رمضان تطوعا فإذا هو من شهر رمضان أجزأها وقالا من صام في أرض العدو تطوعا وهو لا يعلم أنه رمضان أجزى عنه وقال مالك والليث من صام في أول يوم من رمضان وهو لا يعلم أنه رمضان لم يجزه وقال الشافعي ليس لأحد أن يصوم دينا ولا قضاء لغيره في رمضان فإن فعل لم يجزه في رمضان ولا لغيره قال أبو بكر نبتدىء بعون الله تعالى بالكلام في المقيم يصوم رمضان تطوعا فنقول الدلالة على صحة قول أصحابنا من طريق الظاهر وجوه أحدها قوله عز وجل [كتب عليكم الصيام ـ إلى قوله ـ وأن تصوموا خير لكم] ولم يخصص صوما فهو على سائر ما يصومه من تطوع أو فرض في كونه مجزيا عن الفرض لأنه لا يخلو الصائم تطوعا أو واجباً غيره أن يكون صوما عما نوى دون رمضان أو يكون ملغى لا حكم له بمنزلة من لم يصم أو مجزيا عن رمضان فلما كان وقوعه عما نوى وكونه ملغى مانعين من أن يكون هذا الصيام خيراً له بل يكون وقوعه عن رمضان خيراً له وجب أن لا يكون ملغى ولا عما نوى من غير رمضان ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] ثم قال في نسق التلاوة [ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] ومعلوم عند جميع فقهاء الأمصار إضمار الإفطار فيه وأن تقديره فأفطر فعدة من أيام أخر فإنما أوجب القضاء على المسافر والمريض إذا أفطرا فيه فثبت بذلك أن من صام من المقيمين ولم يفطر فلا قضاء عليه إذ قد تضمنت الآية وأن صيام الجميع من المخاطبين إلا من أفطر من المرضى والمسافرين ويدل عليه قول النبي ﷺ صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين فاقتضى ظاهر ذلك جوازه على أي وجه أوقع صومه من تطوع أو غيره ومن جهة النظر أن صوم رمضان لما كان مستحق العين في هذا الوقت أشبه طواف الزيارة في يوم النحر فعلى أي وجه أوقعه أجزأ عن الفرض على أنه لو نواه عن غيره لم يكن عما نواه فلولا أنه قد أجزى

عن الفرض لوجب أن يجزيه عما نوى كصيام سائر الأيام عما نوى ه فإن قيل إن صلاة الظهر مستحقة العين لهذا الوقت إذا بقي من الوقت مقدار ما يصلي فيه الظهر ولم يوجب ذلك جوازها بنية النفل ه قيل له وقت الظهر غير مستحق العين لفعلها لأنه يتسع لفعلها ولغيرها ولا فرق بين أول الوقت وآخره فإذا كان فعل التطوع في أوله لا يجزى عن الفرض كذلك في آخره وأيضاً فإنه إذا نوى بصلاته في آخر الوقت تطوعا أو فرضاً غيره كان كما نوى وقد اتفقنا على أن صوم عين رمضان لا يجزى عن غيره فدل أنه مستحق العين لامتناع جواز صوم آخر فيه ولأنه وقت يستغرق الفرض لا يجوز تقديمه عليه ولا تأخيره عنه والظهر لها وقت غير أنه إذا أخره كان جائزاً له فعلها فيه ه فإن قيل قوله ﷺ (الأعمال بالنيات وإنما لكل أمرىء مانوى) يمنع جواز صوم رمضان بنية التطوع قيل له أما قوله ﷺ الأعمال بالنيات فلا يصح الاحتجاج به لأن فيه ضميراً محتملا لمعان من جواز وفضيلة وهو غير مذكور في اللفظ ومتى تنازعنا فيه احتيج إلى دلالة في إثباته فسقط الاحتجاج به وأما قوله ولكل أمرىء مانوى فإن خصمنا يوافقنا في هذه المسألة أنه ليس له ما نوى من تطوع ولا فرض غيره لأنا نقول لا يكون تطوعا ولا فرضاً غير رمضان وهو يقول لا يكون عن رمضان ولا عما نوى فحصل باتفاق الجميع أن قوله ولكل أمرىء مانوى غير مستعمل على ظاهره في هذه المسألة وأيضاً قوله ولكل امرىء مانوى غير مستعمل عند الجميع على حقيقته لأنه يقتضى أن من نوى الصوم كان صائماً ومن نوى الصلاة كان مصلياً وإن لم يفعل شيئاً من ذلك وقد علم أنه لا يحصل له الصلاة بمجرد النية دون فعلها وكذلك الصوم وسائر الفروض والطاعات فثبت بذلك أن هذا اللفظ غير مكتف بنفسه في إثبات حكمه إلا بقرينة فسقط احتجاج المخالف به من وجهين أحدهما أن الحكم متعلق بمعنى محذوف ويحتاج إلى دلالة في إثباته وما كان هذا وصفه فالاحتجاج بظاهره ساقط والوجه الآخر أن قوله ﷺ ولكل امرىء مانوى يقتضى جواز صومه إذا نواه تطوعا فإذا جاز صومه وقع عن الفرض لاتفاقنا أنه إذا لم يجز عن الفرض لم يحصل له ما نوى فوجب بقضية قوله ولكل امرىء ما نوى أن يحصل له ما نوى وإلا فقد ألغينا حكم اللفظ رأساً وأيضاً معلوم من فحوى قوله ولكل امرىء ما نوى ما يقتضيه نيته من ثواب فرض أو فضيلة أو نحوها فيستحق ذلك ولأنه غير جائز أن

يكون مراده وقوع الفعل لأن الفعل حاصل موجود مع وجود النية وعدمها والنية هي التي تصرف أحكامه على حسب مقتضاها وموجبها من استحقاق ثواب الفرض أو الفضيلة أو الحمد أو الذم إن كانت النية تقتضي حمده أو ذمه وإذا كان ذلك كذلك فليس يخلو القول فيها من أحد معنيين إما أن يسقط اعتبار حكم اللفظ في دلالته على جواز الصوم أو بطلانه ووجب طلب الدلالة عليه من غيره أو أن يستعمل حكمه فيما يقتضيه مضمونه من إفادة ما يتعلق به من ثواب أو حمد أو ذم فإذا وجب استعماله على ذلك وقد توجهت نيته إلى ضرب من القرب فواجب أن يحصل له ذلك ثم أقل أحواله في ذلك إن لم يكن ثوابه مثل ثواب ناوي الفرض أن يكون أنقص منه ونقصان الثواب لا يمنع جوازه عن الفرض والدليل عليه قوله ﷺ (إن الرجل ليصلي الصلاة فيكتب له نصفها ربعها خمسها عشرها) فأخبر بنقصان الثواب مع الجواز ويدل على صحة ما ذكرنا من تعلق حكم اللفظ بالثواب والعقاب أو الحمد والذم قوله ﷺ (ولكل امرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه) وزعم الشافعي أن من عليه حجة الإسلام فأحرم ينوي تطوعا أنه يجزيه من حجة الإسلام فأسقط نية التطوع وجعلها للفرض مع قوله إن فرض الحج على المهلة وأنه غير مستحق الفعل في وقت معين وذلك أبعد في الجواز من صوم رمضان لأن صوم رمضان مستحق العين في وقت لا يجوز له تقديمه عليه ولا تأخيره عنه فترك ظاهر قوله على أصله الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى ولم يلجأ فيه إلى نظر صحيح يعضد مقالته وكان الواجب على أصلهم اعتبار ما يدعونه ظاهراً من هذا الخبر . وأما على أصلنا فقد بينا أن الاحتجاج به ساقط وأوضحنا عن معناه ومقتضاه وأنه يوجب جوازه عن الفرض فسلم لنا ما استدللنا به من الظواهر والنظر ولم يعترض عليه هذا الأثر . وأما المسافر إذا صام رمضان عن واجب عليه فإنما أجاز ذلك أبو حنيفة عما نوى لأن فعل الصوم غير مستحق عليه في هذه الحال وهو مخير مع الإمكان من غير ضرر بين فعله وتركه فأشبه سائر الأيام غير رمضان فلما كان سائر الأيام جائزاً أن صامه عما نواه فكذلك حكم رمضان للمسافر وعلى هذا ينبغي أنه متى نواه تطوعا أن يكون تطوعا على الرواية التي رويت وهي أقيس

الروايتين . فإن قيل على هذا يلزمه أن يجزى صوم المريض الذى يجوز له الإفطار عن غير رمضان بأن نواه تطوعا أو عن واجب عليه للعلة التى ذكرتها فى المسافر قيل له لا يلزم ذلك لعدم العلة التى ذكرتها فى المسافر وذلك لأن المعنى الذى وجب القول فى المسافر بما وصفناه وأنه مخير بين الصوم وتركه من غير ضرر يلحقه وأشبه ذلك حاله فى غير رمضان وأما المريض فليس كذلك لأنه لا يجوز له الفطر إلا مع خشية زيادة العلة والضرر اللاحق بالصوم فهو لا يخلو من أن لا يضر به الصوم فعليه فعله أو أن يضره فغير جائز له الصوم فلما كان كذلك كان فعل الصوم مستحقاً عليه أو تركه من غير تخيير فمتى صامه وقع عن الفرض إذ كانت إباحة الإفطار متعلقة بخشية الضرر فمتى فعل الصوم فقد زال المعنى وصار بمنزلة الصحيح فأجزى عن صوم الشهر على أى وجه صام والله أعلم .

باب فى عدد قضاء رمضان

قال الله تعالى [فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] فذكر بشر بن الوليد عن أبى يوسف وهشام عن محمد من غير خلاف من أحد من أصحابنا قالوا إذا صام أهل بلد تسعة وعشرين يوماً للرؤية وفى البلد رجل مريض لم يصم فإنه يقضى تسعة وعشرين يوماً فإن صام أهل بلد ثلاثين يوماً الرؤية وصام أهل بلد تسعة وعشرين يوماً للرؤية فعلم بذلك من صام تسعة وعشرين يوماً فإن عليهم أن يقضوا يوماً وعلى المريض المفطر قضاء ثلاثين يوماً وحكى بعض أصحاب مالك بن أنس عنه أنه يقضى رمضان بالأهلة وذكر عنه أشهب أنه سئل عمن مرض سنتين ثم مات عن غير قضاء أنه يطعم عنه ستين مسكيناً لكل مسكين مداً وقال الثورى فيمن مرض رمضان وكان تسعة وعشرين يوماً أنه يصوم الذى كان عليه وقال الحسن بن صالح إن مرض رجل شهر رمضان فأفطره من أوله إلى آخره ثم ابتدأ شهراً يقضيه فكان هذا الشهر الذى يقضى فيه تسعة وعشرين يوماً أجزأه عن شهر رمضان الذى أفطر وإن كان ثلاثين يوماً لأنه جزاء شهر بشهر وإن كان ابتداء القضاء على غير استقبال شهر أتم ثلاثين يوماً وإن كان شهر رمضان تسعة وعشرين يوماً لأن الشهر لا يكون تسعة وعشرين يوماً إلا شهراً من أوله إلى آخره . قال أبو بكر أما إذا كان الشهر تسعة وعشرين أو ثلاثين يوماً ثم أراد المريض القضاء فإنه يقضيه بعدد أيام شهر الصوم الذى أفطر فيه سواء ابتدأ بالهلال أو من بعض

« ١٨ — أحكام ل »

الشهر وذلك لقوله عز وجل [فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر] ومعناه فعدد من أيام أخر يدل عليه قوله ﷺ (فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين) يعنى العدد وإذا كان الله سبحانه قد أوجب عليه قضاء العدد من أيام أخر لم يجز الزيادة عليه ولا النقصان منه سواء كان الشهر الذى يقضيه ناقصاً أو تاماً فإن قيل إن كان الذى أفطر فيه شهراً وقد قال ﷺ (الشهر تسعة وعشرون الشهر ثلاثون) فأى شهر أتى به فقد قضى ما عليه لأنه شهر بشهر قيل له لم يقل الله تعالى فشهر من أيام أخر وإنما قال فعدة من أيام أخر فأوجب استيفاء عدد ما أفطر فوجب اتباع ظاهر الآية ولم يجز العدول عنها إلى معنى غير مذكور ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [ولتكملوا العدة] يعنى العدد فإذا كان الشهر الذى أفطر فيه ثلاثين فعليه إكمال عدده من غيره ولو اقتصر على شهر هو تسعة وعشرون لما كان مكملا للعدة فثبت بذلك بطلان قول من اعتبر شهراً بشهر وأسقط اعتبار العدد ويدل على ذلك اتفاق الجميع على أن إفطاره بعض رمضان يوجب قضاء ما أفطر بعدده كذلك يجب أن يكون حكم إفطار جميعه فى اعتبار عدده وأما إذا صام أهل مصر للرؤية تسعة وعشرين يوماً وأهل مصر آخر الرؤية ثلاثين يوماً فإنما أوجب أصحابنا على الذين صاموا تسعة وعشرين يوماً قضاء يوم لقوله تعالى [ولتكملوا العدة] فأوجب إكمال عدة الشهر وقد ثبت برؤية أهل بلد أن العدة ثلاثون يوماً فوجب على هؤلاء إكمالها لأن الله لم يخصص بإكمال العدة قوماً دون قوم فهو عام فى جميع المخاطبين ويحتج له بقوله تعالى [فمن شهد منكم الشهر فليصمه] وقد أريد بشهود الشهر العلم به لأن من لا يعلم به فليس عليه صومه فلما صح له العلم بأن الشهر ثلاثون يوماً برؤية أهل البلد الذين رأوه وجب عليه صومه فإن قيل إنما هو على من علم به فى أوله قيل له هو على من علم به فى أوله وبعد انقضائه ألا ترى أن من كان فى دار الحرب فلم يعلم بشهر رمضان ثم علم بعضه أن عليه أن يقضيه فدل ذلك على أن الأمر قد تناول الجميع ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين) والذين صاموا تسعة وعشرين قد غم عليهم رؤية أولئك فكان ذلك بمنزلة الحائل بينهم وبين الرؤية فوجب عليهم أن يعدوا ثلاثين • فإن قيل قوله ﷺ صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته يوجب اعتبار رؤية كل قوم فى بلدهم دون اعتبار رؤية غيرهم فى سائر البلدان

وكل قوم رأوا الهلال فالفرض عليهم العمل على رؤيتهم فى الصيام والإفطار بقوله ﷺ صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ويدل عليه اتفاق الجميع على أن على أهل كل بلد أن يصوموا لرؤيتهم وأن يفطروا لرؤيتهم وليس عليهم انتظار رؤية غيرهم من أهل سائر الآفاق فثبت بذلك أن كلا منهم مخاطب برؤية أهل بلده دون غيرهم ه قيل له معلوم أن قوله ﷺ صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته عام فى أهل سائر الآفاق وأنه غير مخصوص بأهل بلد دون غيرهم وإذا كان كذلك فمن حيث وجب اعتبار رؤية أهل بلد فى الصوم والإفطار وجب اعتبار رؤية غيرهم أيضاً فإذا صاموا للرؤية تسعة وعشرين يوماً وقد صام غيرهم أيضاً للرؤية ثلاثين فعلى هؤلاء قضاء يوم لوجود الرؤية منهم بما يوجب صوم ثلاثين يوماً وأما المحتج باتفاق الجميع على أن على كل أهل بلد من الآفاق اعتبار رؤيتهم دون انتظار رؤية غيرهم فإنما يوجب ذلك عندنا على شريطة أن لا تكون رؤية غيرهم مخالفة لرؤيتهم فى حكم العدد وكلفوا فى الحال ما أمكنهم اعتباره ولم يكلفوا ما لا سبيل لهم إليه فى معرفته فى ذلك الوقت فمتى يتبين لهم غيره عملوا عليه كما لو حال بينهم وبين منظره سحاب أو ضباب وشهد قوم من غيرهم أنهم قد رأوه قبل ذلك لزمهم العمل على ما أخبرهم به دون ما كان عندهم من الحكم بعدم الرؤية ه وقد روى فى ذلك حديث يحتج به المخالف فى هذه المقالة وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا إسماعيل بن جعفر قال حدثنى محمد بن أبى حرملة قال أخبرنى كريب أن أم الفضل بنت الحرث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها فاستهل رمضان وأنا بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة فى آخر الشهر فسألنى ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت ليلة الجمعة فقال أنت رأيته قلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصومه حتى نكمل الثلاثين أو نراه فقلت أولا تكتفى برؤية معاوية وصيامه فقال لا هكذا أمرنا رسول الله ﷺ وهذا لا يدل على ما ذكر لأنه لم يحك جواب النبى ﷺ وقد سئل عن هذه بعينها فأجاب به وإنما قال هكذا أمرنا رسول الله ﷺ ويشبه أن يكون تأول فيه قوله ﷺ صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته على ما قالوا بل وجه دلالته على ما قلنا ظاهر على ما قدمنا فلم يصح الاحتجاج به فيما اختلفنا ه وقد ذكر عن الحسن البصرى ما حدثنا

محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن معاذ قال حدثني أبي قال حدثني الأشعث عن الحسن في رجل كان بمصر من الأمصار فصام يوم الإثنين وشهد رجلان أنهما رأيا الهلال ليلة الأحد قال لا يقضي ذلك اليوم ذلك الرجل ولا أهل مصره إلا أن يعلموا أن أهل مصر من الأمصار قد صاموا يوم الأحد فيقضوه وليس في هذا الخبر أنهم صاموا لرؤية أو لغيرها ومسئلتنا إنما هي في أهل بلدين صام كل واحد منهم لرؤية غير رؤية الآخرين ه وقد يحتج المخالف في ذلك بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عبيد قال حدثنا حماد في حديث أيوب عن محمد بن المنكدر عن أبي هريرة ذكر النبي ﷺ فيه قال (وفطركم يوم تفطرون وأضحاكم يوم تضحون وكل عرفة موقف وكل منى منحر وكل فجاج مكة منحر وكل جمع موقف) وروى أبو خيثمة قال حدثنا محمد بن الحسن المدني قال حدثني عبد الله بن جعفر عن عثمان بن محمد عن المقبري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال (الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تضحون) قالوا وهذا يوجب أن يكون صوم كل قوم يوم صاموا وفطرهم يوم أفطروا وهذا قد يجوز أن يريد به ما لم يتبين غيره ومع ذلك فلم يخصص به أهل بلد دون غيرهم فإن وجب أن يعتبر صوم من صام الأقل فيما لزمهم فهو موجب صوم من صام الأكثر فيكون ذلك صوما للجميع ويلزم من صام الأقل قضاء يوم وقد اختلف مع ذلك في صحة هذا الخبر من طريق النقل فثبته بعضهم ولم يثبته الآخرون وقد تكلم أيضاً في معناه فقال قائلون معناه أن الجميع إذا اتفقوا على صوم يوم فهو صومهم وإذا اختلفوا احتاجوا إلى دلالة من غيره لأنه لم يقل صومكم يوم يصوم بعضكم وإنما قال يوم تصومون وذلك يقتضي صوم الجميع وقال آخرون هذا خطاب لكل واحد في نفسه وإخبار بأنه متعبد بما عنده دون ما هو عند غيره فمن صام يوماً على أنه من رمضان فقد أدى ما كلف وليس عليه بما عند غيره شيء لأن الله تعالى إنما كلفه بما عنده لا بما عند غيره ولم يكلفه المغيب عند الله أيضاً قوله تعالى [يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] قال أبو بكر روي عن ابن عباس وقتادة ومجاهد والضحاك أن اليسر الإفطار في السفر والعسر الصوم فيه وفي المرض ويحتمل ما ذكر من الإفطار في السفر لمن يجهده الصوم ويضره كما روي عن النبي ﷺ أنه قال في الرجل الذي ظلل عليه في

السفر وهو صائم ليس من البر الصيام فی السفر فأفادت الآية إن الله يريد منكم من الصوم ما تيسر لا ما تعسر وشق لأنه ﷺ قد صام فی السفر وأباح الصوم فيه لمن لا يضره ومعلوم أن النبی ﷺ كان متبعاً لأمر الله عاملا بما يريده الله منه فدل ذلك على أن قوله [يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] غير ناف لجواز الصوم فی السفر بل هو دال على أنه إن كان يضره فالله سبحانه غير مريد منه ذلك وأنه مكروه له ويدل على أن من صام فی السفر أجزأه ولا قضاء عليه لأن فی إيجاب القضاء إثبات العسر ولأن لفظ اليسر يقتضی التخيير كما روی عن ابن عباس وإذا كان مخيراً فی فعل الصوم وتركه فلا قضاء عليه ويدل أيضاً على أن المريض والحامل والمرضع وكل من خشی ضرر الصوم على نفسه أو على الصبی فعليه أن يفطر لأن فی احتمال ضرر الصوم ومشقته ضرباً من العسر وقد نفى الله تعالى عن نفسه إرادة العسر بنا وهو نظير ماروی أن النبی ﷺ ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ه وهذه الآية أصل فی أن كل ما يضر بالإنسان ويجهده ويجلب له مرضاً أو يزيد فی مرضه أنه غير مكلف به لأن ذلك خلاف اليسر نحو من يقدر على المشی إلى الحج ولا يجد زاداً وراحلة فقد دلت الآية أنه غير مكلف به على هذا الوجه لمخالفته اليسر وهو دال أيضاً على أن من فرط فی قضاء رمضان إلى القابل فلا فدية عليه لما فيه من إثبات العسر ونفی اليسر ويدل على أن سائر الفروض والنوافل إنما أمر بفعلها أو أبيحت له على شريطة نفی العسر والمشقة الشديدة ويدل أيضاً على أن له أن يقضی رمضان متفرقا لأنه ذكر ذلك عقيب قوله [فعدة من أيام أخر] ودلالة ذلك عليه من وجهين أحدهما أن قوله [يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر] قد اقتضى تخيير العبد فی القضاء والثانی أن قضاءه متفرقاً أولى بمعنی اليسر وأبعد من العسر وهو ينفی أيضاً إيجاب التتابع لما فيه من العسر ويدل على بطلان قول من أوجب القضاء على الفور ومنعه التأخير لأنه ينفی معنى اليسر ويثبت العسر ه وقد دلت الآية على بطلان قول أهل الجبر والقائلين بأن الله يكلف عباده ما لا يطيقون لأن تكليف العبد ما لا يطيق وما ليس معه القدرة عليه من أعسر العسر وقد نفى الله تعالى عن نفسه إرادة العسر لعباده ويدل على بطلان قولهم من وجه آخر وهو أنه من حمل نفسه على المشقة الشديدة التی يلحقه ضرر عظيم فی الصوم فاعل لما لم يرده الله منه بقضية الآية وأهل الجبر يزعمون أن كل ما فعله العبد من

معصية أو كفر فإن الله مريده منه وقد نفى الله بهذا ما نسبوه إليه من إرادة المعاصي ويدل أيضاً من وجه آخر على بطلان قولهم وهو أن الله تعالى قد أخبر في هذه الآية أنه يريد بهم اليسر ليحمدوه ويشكروه وأنه لم يرد منهم أن يكفروا ليستحقوا عقابه لأن مريد ذلك غير مريد لليسر بل هو مريد للعسر ولما لا يستحق الشكر والحمد عليه فهذه الآية دالة من هذه الوجوه على بطلان قول أهل الجبر وأنهم وصفوا الله تعالى بما نفاه عن نفسه ولا يليق به ه قوله عز وجل [ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم] قال أبو بكر قد دل قوله [ولتكملوا العدة] على معان منها أنه متى غم علينا هلال شهر رمضان فعلينا إكمال العدة ثلاثين يوماً أي شهر كان نبيان النبي ﷺ ذلك على الوجه الذي بينا فقال (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين) فجعل إكمال العدة اعتبار الثلاثين عند خفاء الهلال ويدل أيضاً على جواز قضاء رمضان متتابعاً أو متفرقاً لإخباره أن الفرض فيه إكمال العدة وذلك يحصل به متفرقاً كان أو متتابعاً ويدل على أن وجوب قضائه ليس على الفور لأنه إذا كان المقصد إكمال العدة وذلك قد يحصل على أي وجه صام فلا فرق بين فعله على الفور أو على المهلة مع حصول إكمال العدة ويدل على أنه لا فدية على من أخر قضاء رمضان وأنه ليس عليه غير القضاء شيء لأنه أخبر أن مراده منا إكمال العدة وقد وجد في إيجاب الفدية زيادة في النص وإثبات ما ليس هو من المقصد ويدل على أن من أفطر في شهر رمضان وهو ثلاثون يوماً أنه غير جائز له أن يصوم شهراً بالهلال تسعة وعشرين يوماً لقوله تعالى [ولتكملوا العدة] وذلك يقتضي استيفاء العدد فالقائل بجواز الاقتصار على نقصان العدد مخالف لحكم الآية ويدل على أن أهل بلد إذا صاموا تسعة وعشرين يوماً للرؤية وأهل بلد آخر إذا صاموا للرؤية ثلاثين أن على الذين صاموا تسعة وعشرين يوماً أن يقضوا يوماً لقوله تعالى [ولتكملوا العدة] وقد حصل عدة رمضان ثلاثين لأهل ذلك البلد فعلى الآخرين أن يكملوها كما كان على أولئك إكمالها إذ كان الله لم يخصص بعضاً من كل ه وأما قوله [ولتكبروا الله على ما هداكم] فإنه روي عن ابن عباس أنه كان يقول حقاً على المسلمين إذا نظروا إلى هلال شوال أن يكبروا الله حتى يفرغوا من عيدهم وذلك لقوله [ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم] وروي عن الزهري عن النبي ﷺ أنه كان يكبر يوم الفطر

إذا خرج إلى المصلى وإذا قضى الصلاة قطع التكبير وقد روى عن على وأبى قتادة وابن عمر وسعيد بن المسيب وعروة والقاسم وخارجة بن زيد ونافع بن جبير بن مطعم وغيرهم أنهم كانوا يكبرون يوم العيد إذا خرجوا إلى المصلى وروى جيش بن المعتمر عن على أنه ركب بغلته يوم الأضحى فلم يزل يكبر حتى أتى الجبانة وروى ابن أبى ذيب عن شعبة مولى ابن عباس قال كنت أقود ابن عباس إلى المصلى فيسمع الناس يكبرون فيقول ما شأن الناس أكبر الإمام فأقول لا فيقول أمجانين الناس فأنكر ابن عباس فى هذا الخبر التكبير فى طريق المصلى وهذا يدل على أن المراد عنده التكبير المذكور فى الآية وهو التكبير الذى يكبره الإمام فى الخطبة مما يصلح أن يكبر الناس معه وما روى عنه أنه حق على المسلمين إذا نظروا إلى هلال شوال أن يكبروا حتى يفرغوا من عيدهم فليس فيه دلالة على الجهر به وجائز أن يريد به تكبيرهم فى أنفسهم وقد روى عن ابن عمر أنه كان إذا خرج يوم الفطر ويوم الأضحى يكبر ويرفع صوته حتى يجىء المصلى وروى عن زيد بن أسلم أنه تأول على تكبير يوم الفطر واختلف فقهاء الأمصار فى ذلك فروى المعلى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة قال يكبر الذى يذهب إلى العيد يوم الأضحى ويجهر بالتكبير ولا يكبر يوم الفطر وقال أبو يوسف يكبر يوم الأضحى والفطر وليس فيه شىء موقت لقوله تعالى [ولتكبروا الله على ما هداكم] وقال عمرو سألت محمداً عن التكبير فى العيدين فقال نعم يكبر وهو قولنا وقال الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أن التكبير فى العيدين ليس بواجب فى الطريق ولا فى المصلى وإنما التكبير الواجب فى صلاة العيد وذكر الطحاوى أن ابن أبى عمران كان يحكى عن أصحابنا جميعاً أن السنة عندهم فى يوم الفطر أن يكبروا فى الطريق إلى المصلى حتى يأتوه ولم نكن نعرف ما حكاه المعلى عنهم وقال الأوزاعى ومالك يكبر فى خروجه إلى المصلى فى العيدين جميعا قال مالك ويكبر فى المصلى إلى أن يخرج الإمام فإذا خرج الإمام قطع التكبير ولا يكبر إذا رجع وقال الشافعى أحب إظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر وإذا غدوا إلى المصلى حتى يخرج الإمام وقال فى موضع آخر حتى يفتتح الإمام الصلاة * قال أبو بكر تكبير الله هو تعظيمه وذلك يكون بثلاثة معان عقد الضمير والقول والعمل فعقد الضمير هو اعتقاد توحيد الله تعالى وعدله وصحة المعرفة به وزوال الشكوك وأما القول فالإقرار بصفاته العلى وأسمائه الحسنى وسائر

ما مدح به نفسه وأما العمل فعبادته بما يعد به من الأعمال بالجوارح كالصلاة وسائر المفروضات وكل ذلك غير مقبول إلا بعد تقدمة الاعتقاد له بالقلب على الحد الذى وصفنا وأن يتحرى بجميع ذلك موافقة أمر الله كما قال عز وجل [ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً] فشرط بديا تحرى موافقة أمر الله بذكره إرادة الآخرة ولم يقتصر عليه حتى ذكر العمل لله وهو السعى وعقد ذلك كله بشريطة الإيمان بقوله [وهو مؤمن] ثم عقبه بذكر الوعد لمن حصلت له هذه الأعمال نسأل الله تعالى أن يجعلنا من أهل هذه الآية وأن يوفقنا إلى ما يؤدينا إلى مرضاته ه وإذا كان تكبير الله تعالى ينقسم إلى هذه المعانى التى ذكرنا وقد علمنا لا محالة أن اعتقاد التوحيد والإيمان بالله ورسله شرط فى سائر القرب وذلك غير مختص بشىء من الطاعات دون غيرها ومعلوم أيضاً أن سائر المفروضات التى يتعلق وجوبها بأسباب أخر غير مبنية على صيام رمضان ثبت أن التعظيم المذكور فى هذه الآية ينبغى أن يكون متعلقاً بإكمال عدة رمضان وأولى الأشياء به إظهار لفظ التكبير ثم جائز أن يكون تكبيراً يفعله الإنسان فى نفسه عند رؤية هلال شوال وجائز أن يكون المراد ما تأوله كثير من السلف على أنه تكبير المفعول فى الخروج إلى المصلى وجائز أن يريد به تكبيرات صلاة العيد كل ذلك يحتمله اللفظ ولا دلالة فيه على بعض دون بعض فأيها فعل فقد قضى عهدة الآية وفعل مقتضاها ولا دلالة فى اللفظ على وجوبه لأن قوله تعالى [ولتكبروا الله] لا يقتضى الوجوب إذ جائز أن يتناول ذلك النفل ألا ترى أنا نكبر الله أو نعظمه بما نظهره من التكبير نفلا ولا خلاف بين الفقهاء أن إظهار التكبير ليس بواجب ومن كبر فإنما فعله استحباباً ومع ذلك فإنه متى فعل أدنى ما يسمى تكبيراً فقد وافق مقتضى الآية إلا أن ما روى من ذلك عن النبي ﷺ وعن السلف من الصدر الأول والتابعين فى تكبيرهم يوم الفطر فى طريق المصلى يدل على أنه مراد الآية فالأظهر من ذلك أن فعله مندوب إليه ومستحب لا حتما واجباً ه والذى ذكره ابن أبي عمران هو أولى بمذهب أبي حنيفة وسائر أصحابنا لما روى عن النبي ﷺ من طريق الزهرى وإن كان مرسلا وعن السلف فلأن ذلك موافق لظاهر الآية إذ كانت تقتضى تجديد تكبير عند إكمال العدة والفطر أولى بذلك من الأضحى وإذا كان ذلك عنده مسنوناً فى الأضحى فالفطر كذلك لأن

صلاتي العيد لا تختلفان في حكم التكبير فيهما والخطبة بعدهما وسائر سننهما فكذلك ينبغي أن تكون سنة التكبير في الخروج إليهما . وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول أهل الجبر لأن فيها أن الله قد أراد من المكلفين إكمال العدة واليسر وليكبروه ويحمده ويشكروه على نعمته وهدايته لهم إلى هذه الطاعات التي يستحقون بها الثواب الجزيل فقد أراد من الجميع هذه الطاعات وفعل الشكر وإن كان فيهم من يعصيه ولا يشكره فثبت بدلالة هذه الآية أن الله لم يرد من أحد أن يعصيه ولا أن يترك فروضه وأوامره بل أراد من الجميع أن يطيعوه ويشكروه مع ما دلت العقول عليه بأن فاعل ما أريد منه مطيع للمريد متبع لأمره فلو كان الله تعالى مريداً للمعاصي لكان العصاة مطيعين له فدلالة العقول موافقة لدلالة الآية والله سبحانه وتعالى الموافق للصواب .

باب الأكل والشرب والجماع ليلة الصيام

قال الله تعالى [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى قوله - ثم أتموا الصيام إلى الليل] روى عن ابن عباس أن ذلك كان في الفرض الأول من الصيام بقوله تعالى [كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم] وأنه كان صومه ثلاثة أيام من كل شهر وأنه كان من حين يصلي العتمة يحرم عليهم الطعام والشراب والجماع إلى القابلة رواه عطية عن ابن عباس وروى عكرمة عن ابن عباس مثله ولم يذكر أنه كان في الصوم الأول وروى عطاء عن ابن عباس أنه كان إذا صلى العتمة ورقد حرم عليه الطعام والشراب والجماع وروى الضحاك أنه كان يحرم ذلك عليهم من حين يصلون العتمة وعن معاذ أنه كان يحرم ذلك عليهم بعد النوم وكذلك ابن أبي ليلى عن أصحاب محمد ﷺ قالوا ثم إن رجلا من الأنصار لم يأكل ولم يشرب حتى نام فأصبح صائماً فأجهده الصوم وجاء عمر وقد أصاب امرأته بعد ما نام فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فأنزل الله تعالى [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم] ونسخ به تحريم الأكل والشرب والجماع بعد النوم . والرفث المذكور هو الجماع لا خلاف بين أهل العلم فيه واسم الرفث يقع على الجماع وعلى الكلام الفاحش ويكنى به عن الجماع قال ابن عباس في قوله [فلا رفث ولا فسوق] إنه مراجعة النساء بذكر الجماع . قال العجاج :

عن اللغا ورفث التكلم

فأولى الأشياء بمعنى الآية هو الجماع نفسه لأن رفث الكلام غير مباح ومراجعة النساء بذكر الجماع ليس لها حكم يتعلق بالصوم لا فيما سلف ولا فى المستأنف فعلم أن المراد هو ما كان محرما عليهم من الجماع فأبيح لهم بهذه الآية ونسخ به ما تقدم من الحظر . وقوله تعالى [هن لباس لكم وأنتم لباس لهن] يعنى هن كاللباس لكم فى إباحة المباشرة وملابسة كل واحد منهما لصاحبه قال النابغة الجعدى :

إذا ما الضجيع ثنى عطفه   تثنت عليه فكانت لباساً

ويحتمل أن يريد باللباس الستر لأن اللباس هو ما يستر وقد سمى الله تعالى الليل لباساً لأنه يستر كل شيء يشتمل عليه بظلامه فإن كان المعنى ذلك فالمراد كل واحد منهما ستر صاحبه عن التخطى إلى ما يهتكه من الفواحش ويكون كل واحد منهما متصفاً بالآخر مستتراً به . وقوله تعالى [علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم] ذكر للحال التى خرج عليها الخطاب واعتداد بالنعمة علينا بالتخفيف بإباحة الجماع والأكل والشرب فى ليالى الصوم واستدعاء لشكره عليها ومعنى قوله [تختانون أنفسكم] أى يستأثر بعضكم بعضاً فى مواقعة المحظور من الجماع والأكل والشرب بعد النوم فى ليالى الصوم كقوله [تقتلون أنفسكم] يعنى يقتل بعضكم بعضاً . ويحتمل أن يريد به كل واحد فى نفسه بأنه يخونها وسماه خائناً لنفسه من حيث كان ضرره عائداً عليه . ويحتمل أن يريد به أنه يعمل عمل المستأثر له فهو يعامل نفسه بعمل الخائن لها والخيانة هى انتقاص الحق على جهة المساترة وقوله تعالى [فتاب عليكم] يحتمل معنيين أحدهما قبول التوبة من خيانتهم لأنفسهم والآخر التخفيف عنكم بالرخصة والإباحة كقوله تعالى [علم أن لن تحصوه فتاب عليكم] يعنى والله أعلم خفف عنكم وكما قال عقيب ذكر حكم قتل الخطأ [فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله] يعنى تخفيفه لأن قاتل الخطأ لم يفعل شيئاً تلزمه التوبة منه . وقوله تعالى [وعفا عنكم] يحتمل أيضاً العفو عن الذنب الذى اقترفوه بخيانتهم لأنفسهم ثم لما أحدثوا التوبة منه عفا عنهم فى الخيانة . ويحتمل أيضاً التوسعة والتسهيل بإباحة ما أباح من ذلك لأن العفو يعبر به فى اللغة عن التسهيل كقول النبى ﷺ (أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله) يعنى تسهيله وتوسعته . وقوله تعالى [فالآن باشروهن] إباحة للجماع المحظور كان قبل ذلك فى ليالى الصوم والمباشرة هى إلصاق البشر بالبشرة وهى فى هذا الموضع

كناية عن الجماع قال زيد بن أسلم هي المواقعة والجماع وقال في المباشرة مرة هي إلصاق الجلد بالجلد وقال الحسن المباشرة النكاح وقال مجاهد الجماع وهو مثل قوله عز وجل [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] وقوله [وابتغوا ما كتب الله لكم] قال عبد الوهاب عن أبيه عن ابن عباس قال الولد وعن مجاهد والحسن والضحاك والحكم مثله وروى معاذ بن هشام قال حدثني أبي عن عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء عن ابن عباس وابتغوا ما كتب الله لكم قال ليلة القدر وقال قتادة في قوله [وابتغوا ما كتب الله لكم] قال الرخصة التي كتب الله لكم * قال أبو بكر إذا كان المراد بقوله [فالآن باشروهن] الجماع فقوله [وابتغوا ما كتب الله لكم] لا ينبغي أن يكون محمولا على الجماع لما فيه من تكرار المعنى في خطاب واحد ونحن متى أمكننا استعمال كل لفظ على فائدة مجددة فغير جائز الاقتصار بهما على فائدة واحدة وقد أفاد قوله [فالآن باشروهن] إباحة الجماع فالواجب أن يكون قوله [وابتغوا ما كتب الله لكم] على غير الجماع ثم لا يخلو من أن يكون المراد به ليلة القدر على ما رواه أبو الجوزاء عن ابن عباس أو الولد على ما روى عنه وعن غيره ممن قدمنا ذكره أو الرخصة على ما روى عن قتادة فلما كان اللفظ محتملا لهذه المعاني ولولا احتماله لها لما تأوله السلف عليها وجب أن يكون محمولا على الجميع وعلى أن الكل مراد الله تعالى فيكون اللفظ منتظما لطلب ليلة القدر في رمضان ولاتباع رخصة الله تعالى ولطلب الولد فيكون العبد مأجوراً على ما يقصده من ذلك ويكون الأمر بطلب الولد على معنى ما روى عن النبي ﷺ أنه قال (تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة) وكما سأل زكريا ربه أن يرزقه ولداً بقوله [فهب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث من آل يعقوب] وقوله [وكلوا واشربوا] إطلاق من حظر كقوله [وإذا قضيت الصلوة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله] وقوله [وإذا حللتم فاصطادوا] ونظائر ذلك من الإباحة الواردة بعد الحظر فيكون حكم اللفظ مقصوراً على الإباحة لا على الإيجاب ولا الندب وأما قوله [حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] قال أبو بكر قد اقتضت الآية إباحة الأكل والشرب والجماع إلى أن يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر * وروى أن رجالا منهم حملوا ذلك على حقيقة الخيط الأبيض والأسود وتبين أحدهما من الآخر منهم عدي بن حاتم حدثنا

محمد بن بكر قال أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا حصين بن نمير قال وحدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا ابن إدريس المعنى عن حصين عن الشعبي عن عدي بن حاتم قال لما نزلت هذه الآية [حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود] قال أخذت عقالا أبيض وعقالا أسود فوضعتهما تحت وسادتي فنظرت فلم أتبين فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فضحك فقال (إن وسادك إذاً لعريض طويل إنما هو الليل والنهار) قال عثمان إنما هو سواد الليل وبياض النهار قال وحدثنا أبو محمد جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد اليماني قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا ابن أبي مريم عن أبي غسان محمد بن مطرف قال أخبرنا أبو حازم عن سهل بن سعد قال لما نزل قوله [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود] ولم ينزل [من الفجر] قال فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجليه الخيط الأبيض والخيط الأسود فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبينا له فأنزل الله بعد ذلك [من الفجر] فعلموا أنه إنما يعني بذلك الليل والنهار قال أبو بكر إذا كان قوله [من الفجر] مبينا فيه فلا إلباس على أحد في أنه لم يرد به حقيقة الخيط لقوله [من الفجر] ويشبه أن يكون إنما اشتبه على عدي وغيره ممن حمل اللفظ على حقيقته قبل نزول قوله [من الفجر] وذلك لأن الخيط اسم للخيط المعروف حقيقة وهو مجاز واستعارة في سواد الليل وبياض النهار وجائز أن يكون ذلك قد كان شائعاً في لغة قريش ومن خوطبوا به ممن كان بحضرة النبي ﷺ عند نزول الآية وإن عدي بن حاتم ومن أشكل عليه ذلك لم يكونوا عرفوا هذه اللغة لأنه ليس كل العرب تعرف سائر لغاتها وجائز مع ذلك أن يكونوا عرفوا ذلك اسماً للخيط حقيقة ولبياض النهار وسواد الليل مجازاً ولكنهم حملوا اللفظ على الحقيقة فلما سألوا النبي ﷺ أخبرهم بمراد الله تعالى منه وأنزل الله تعالى بعد ذلك [من الفجر] فزال الاحتمال وصار المفهوم من اللفظ سواد الليل وبياض النهار وقد كان ذلك اسما لسواد الليل وبياض النهار في الجاهلية قبل الإسلام مشهوراً ذلك عندهم قال أبو داود الأيادي:

ولما أضاءت لنا ظلمة ... ولاح من الصبح خيط أنارا

وقال آخر في الخيط الأسود:

قد كاد يبدو أو بدت تباشره ... وسدف الخيط البهيم ساتره

فقد كان ذلك مشهوراً في اللسان قبل نزول القرآن به وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى الخيط الأبيض هو الصبح والخيط الأسود الليل قال والخيط هو اللون ء فإن قيل كيف شبه الليل بالخيط الأسود وهو مشتمل على جميع العالم وقد علمنا أن الصبح إنما شبه بالخيط لأنه مستطيل أو مستعرض في الأفق فأما الليل فليس بينه وبين الخيط تشابه ولا مشاكلة ء قيل له إن الخيط الأسود هو السواد الذي في الموضع قبل ظهور الخيط الأبيض فيه وهو في ذلك الموضع مساو للخيط الأبيض الذي يظهر بعده فمن أجل ذلك سمي الخيط الأسود ء وقد روى عن النبي ﷺ في تحديد الوقت الذي يحرم به الأكل والشرب على الصائم ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا حماد بن زيد عن عبد الله بن سوادة القشيري عن أبيه قال سمعت سمرة بن جندب يخطب وهو يقول قال رسول الله ﷺ (لا يمنعكم من سحوركم أذان بلال ولا بياض الأفق الذي هكذا حتى يستطير) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عيسى قال حدثنا ملازم بن عمرو عن عبد الله بن النعمان قال حدثني قيس بن طلق عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ (كلوا واشربوا ولا يهيدنكم الساطع المصعد فكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الأحمر) فذكر في هذا الخبر الأحمر ء ولا خلاف بين المسلمين أن الفجر الأبيض المعترض في الأفق قبل ظهور الحمرة يحرم به الطعام والشراب على الصائم وقال ﷺ لعدي بن حاتم (إنما هو بياض النهار وسواد الليل) ولم يذكر الحمرة فإن قيل قد روى عن حذيفة قال تسحرنا مع رسول الله ﷺ وكان نهاراً إلا أن الشمس لم تطلع ء قيل له لا يثبت ذلك عن حذيفة وهو مع ذلك من أخبار الآحاد فلا يجوز الاعتراض به على القرآن قال الله تعالى [حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] فأوجب الصوم والإمساك عن الأكل والشرب بظهور الخيط الذي هو بياض الفجر وحديث حذيفة إن حمل على حقيقته كان مبيحاً لما حظرته الآية وقال النبي ﷺ في حديث عدي بن حاتم هو بياض النهار وسواد الليل فكيف يجوز الأكل نهاراً في الصوم مع تحريم الله تعالى إياه بالقرآن والسنة ولو ثبت حديث حذيفة من طريق النقل لم يوجب جواز الأكل في ذلك الوقت لأنه لم يعز الأكل إلى النبي ﷺ وإنما أخبر عن نفسه أنه أكل في ذلك الوقت لا عن النبي ﷺ فكونه مع النبي ﷺ في وقت الأكل لا دلالة فيه على علم

النبي ﷺ بذلك منه وإقراره عليه ولو ثبت أنه ﷺ علم بذلك وأقره عليه احتمل أن يكون ذلك كان في آخر الليل قرب طلوع الفجر فسماه نهاراً لقربه منه كما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عمرو بن محمد الناقد قال حدثنا حماد بن خالد الخياط قال حدثنا معاوية بن صالح عن يونس بن سيف عن الحرث بن زياد عن أبي رهم عن العرباض بن سارية قال دعاني رسول الله ﷺ إلى السحور في رمضان فقال هلم إلى الغداء المبارك فسمى السحور غداء لقربه من الغداء كذلك لا يمتنع أن يكون حذيفة سمى الوقت الذي تسحر فيه نهاراً لقربه من النهار * قال أبو بكر فقد وضح بما تلونا من كتاب الله وتوقيف نبيه ﷺ أن أول وقت الصوم هو طلوع الفجر الثاني المعترض في الأفق وأن الفجر المستطيل إلى وسط السماء هو من الليل والعرب تسميه ذنب السرحان . وقد اختلف أهل العلم في حكم الشاك في الفجر فذكر أبو يوسف في الإملاء أن أبا حنيفة قال يدع الرجل السحور إذا شك في الفجر أحب إلى فإن تسحر فصومه تام وهو قولهم جميعاً في الأصل وقال إن أكل فلا قضاء عليه وحكى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه إن أكل وهو شاك قضى يوماً وقال أبو يوسف ليس عليه في الشك قضاء وقال الحسن ابن زياد عن أبي حنيفة أنه إن كان في موضع يستبين الفجر ويرى مطلعه من حيث يطلع وليس هناك علة فليأكل ما لم يستبن له الفجر وهو قول الله تعالى [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] قال وقال أبو حنيفة إن كان في موضع لا يرى فيه الفجر أو كانت مقمرة وهو يشك في الفجر فلا يأكل وإن أكل فقد أساء وإن كان أكبر رأيه إن أكل والفجر طالع قضى وإلا لم يقض وسواء كان في سفر أو حضر وهذا قول زفر وأبي يوسف وبه نأخذ وكذلك روى عنهم في الشك في غيبوبة الشمس على هذا الاعتبار * قال أبو بكر وينبغي أن يكون رواية الأصل ورواية الإملاء في كراهيتهم الأكل عند الشك في الفجر محمولين على ما رواه الحسن بن زياد لأنه فسر ما أجملوه في الروايتين الأخريين ولأنها موافقة لظاهر الكتاب وقد روى عن ابن عباس أنه بعث رجلين لينظرا له طلوع الفجر في الصوم فقال أحدهما قد طلع وقال الآخر لم يطلع فقال اختلفتما فأكل وكذلك روى عن ابن عمر وذلك في حال أمكن فيها الوصول إلى معرفة طلوع الفجر من طريق المشاهدة وقال تعالى [حتى يتبين

لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] فأباح الأكل إلى أن يتبين والتبين إنما هو حصول العلم الحقيق ومعلوم أن ذلك إنما أمروا به فى حال يمكنهم فيها الوصول إلى العلم الحقيق بطلوعه وأما إذا كانت ليلة مقمرة أو ليلة غيم أو فى موضع لا يشاهد مطلع الفجر فإنه مأمور بالاحتياط للصوم إذ لا سبيل له إلى العلم بحال الطلوع فالواجب عليه الإمساك استبراء لدينه لما حدثنا شعبة قال حدثنا يزيد بن أبى مريم السلولى قال سمعت أبا الجوزاء السعدى قال قلت للحسن بن على ماتذكر من رسول الله ﷺ قال كان يقول (دع ما يريبك إلى مالا يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن يونس قال حدثنا أبو شهاب حدثنا ابن عون عن الشعبى قال سمعت النعمان بن بشير ولا أسمع أحداً بعده يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول (إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما أمور متشابهات وسأضرب فى ذلك مثلا إن الله حمى حمى وإن حمى الله ماحرم وأنه من يرع حول الحمى يوشك أن يخالطه وأنه من يخالط الريبة يوشك أن يجسر) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا إبراهيم بن موسى الرازى قال أخبرنا عيسى قال حدثنا زكريا عن عامر قال سمعت النعمان بن بشير يقول سمعت رسول الله ﷺ بهذا الحديث قال (وبينهما أمور متشابهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتق الشبهات استبرأ عرضه ودينه ومن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام) فهذه الأخبار تمنع من الإقدام على المشكوك فيه أنه من المباح أو المحظور فوجب استعمالها فمن شك فلا سبيل له إلى تبين طلوع الفجر فى أول ما يطلع حتى يكون مستبرئاً لدينه وعرضه مجتنباً للريبة غير مواقع لحمى الله تعالى فاستعملنا قوله [حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] فيمن يمكنه معرفة طلوعه فى أول أحواله فهذا مذهب أصحابنا وحجاجه فيما ذكرنا وقال مالك بن أنس أكره أن يأكل إذا شك فى الفجر وإن أكل فعليه القضاء وقال الثورى يتسحر الرجل ماشك حتى يرى الفجر وقال عبيد الله بن الحسن والشافعى إن أكل شاكا فى الفجر فلا شىء عليه . وأما قول من قال أنه يأكل شاكا من غير اعتبار منه بحال إمكان التبين فى حال طلوعه أو تعذر ذلك عليه فذلك إغفال منه لأن ضريراً لو كان فى موضع ليس بحضرته من يعرفه طلوع الفجر لم يجز له الإقدام على الأكل بالشك وهو لا يأمن أن يكون قد أصبح وكذلك من كان

في بيت مظلم لا يأمن من طلوع الفجر لم يجز له الإقدام على الأكل بالشك فإن أجاز هذا وألغى الشك لزمه إلغاء الشك في كل موضع والإقدام على كل ما لا يأمن أن يكون محظوراً من وطء أو غيره وفي استعمال ذلك مخالفة لما روى عن النبي ﷺ من اجتناب الشبهات وترك الريب إلى اليقين ومخالفة إجماع المسلمين لأنهم لا يختلفون أنه غير جائز له الإقدام على وطء امرأة لا يعرفها وهو شاك في أنها زوجته وكذلك من طلق إحدى نسائه بعينها ثلاثاً ونسيها فغير جائز له الإقدام على وطء واحدة منهن باتفاق الفقهاء إلا بعد العلم بأنها ليست المطلقة. وأما القول بإيجاب القضاء على من أكل شاكاً في الفجر فإنه لا يبيح له الإقدام على المشكوك فيه فكذلك لا يوجب عليه القضاء بالشك لأنه إذا كان الأصل براءة الذمة من الفرض فلا جائز إلزامه بالشك والذي تضمنته هذه الآية من الحكم من عند قوله [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى قوله - من الخيط الأسود من الفجر] نسخ تحريم الجماع والأكل والشرب في ليالي الصوم بعد العتمة أو بعد النوم وفيها الدلالة على نسخ السنة بالقرآن لأن الحظر المتقدم إنما كان ثبوته بالسنة لا بالقرآن ثم نسخ بالإباحة المذكورة في القرآن. وفيها الدلالة على أن الجنابة لا تنافي صحة الصوم لما فيه من إباحة الجماع من أول الليل إلى آخره مع العلم بأن المجامع في آخر الليل إذا صادف فراغه من الجماع طلوع الفجر يصبح جنباً ثم حكم مع ذلك بصحة صومه بقوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] وفيها حث على طلب الولد بقوله [وابتغوا ما كتب الله لكم] مع تأويل من تأوله واحتمال الآية له. وفيها الدلالة على أن ليلة القدر في رمضان لأن ابن عباس قد تأوله على ذلك فلولا أنه محتمل له لما جاز أن يتأوله عليه وفيها الندب إلى الترخص برخصة الله لتأويل من تأوله على ما بينا فيما سلف وفيها الدلالة على أن آخر الليل إلى طلوع الفجر الثاني بقوله [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى قوله - حتى يتبين لكم] فثبت أن الليل إلى طلوع الفجر وأن ما بعد طلوعه فهو من النهار. وفيها الدلالة على إباحة الأكل والشرب والجماع إلى أن يحصل له الاستبانة واليقين بطلوع الفجر وأن الشك لا يحظر عليه ذلك إذ غير جائز وجود الاستبانة مع الشك وهذا فيمن يصل إلى الاستبانة وقت طلوعه وأما من لا يصل إلى ذلك لساتر أو ضعف ببصره أو نحو ذلك فغير داخل في هذا الخطاب لما بينا آنفاً قبل

هذا الفصل وورود لفظ الإباحة بعد الحظر دليل على أنه لم يرد به الإيجاب لأن ذلك حكم لفظ الإطلاق إذا كان وروده بعد الحظر على نحو ما ذكرنا من نظائره فى قوله [وإذا حللتم فاصطادوا] وقوله [فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض] ومع ذلك فليس يمتنع أن يكون بعض الأكل والشرب مندوباً وهو ما يكون فى آخر الليل على جهة السحور وقد حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إبراهيم الحربى قال حدثنا مسدد قال حدثنا أبو عوانة عن قتادة عن أنس أن النبى ﷺ قال (تسحروا فإن فى السحور بركة) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الله بن المبارك عن موسى بن على بن رباح عن أبيه عن أبى قيس مولى عمرو بن العاص قال قال رسول الله ﷺ (إن فصلا بين صيامكم وصيام أهل الكتاب أكلة السحور) وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا أحمد بن عمرو الزئبق قال حدثنا عبد الله بن شبيب قال حدثنا عبد الله بن سعيد عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال (نعم غداء المؤمن السحور وإن الله وملائكته يصلون على المتسحرين) فندب رسول ﷺ إلى السحور وليس يمتنع أن يكون مراد الله بقوله [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] فى بعض ما انتظمه أكلة السحور فيكون مندوباً إليها بالآية فإن قيل قد تضمنت الآية لا محالة الرخصة فى إباحة الأكل وهو ما كان منه فى أول الليل لا على وجه السحور فكيف يجوز أن ينتظم لفظ واحد ندباً وإباحة ه قيل له لم يثبت ذلك بظاهر الآية وإنما استدللنا عليه بظاهر السنة فأما ظاهر اللفظ فهو إطلاق إباحة على ما بينا ه وفيها الدلالة على أن الغاية قد لا تدخل فى الحكم المقدر بها بقوله عز وجل [حتى يتبين لكم الخيط الأبيض] وحال التبين غير داخلة فى إباحة الأكل فيها ولا مرادة بها ثم قال الله تعالى [ثم أتموا الصيام إلى الليل] فجعل الليل غاية الصيام ولم تدخل فيه ه وقد دخلت فى بعض المواضع وهو قوله [ولا جنباً إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا] والغاية مرادة فى إباحة الصلاة بعدها وكذلك قوله تعالى [وأيديكم إلى المرافق - وأرجلكم إلى الكعبين] قد دخلت الغاية فى المراد وذلك أصل فى أن الغاية قد تدخل فى حال ولا تدخل فى أخرى وأنها تحتاج إلى دلالة فى إسقاط حكمها أو إثباته وأما قوله تعالى [ثم أتموا الصيام إلى الليل] فإن عطفه على ما تقدم ذكره من إباحة الجماع

والأكل والشرب يدل على أن الصوم المأمور به هو الإمساك عن هذه الأمور التي ذكر إباحتها ليلا وقد تقدم بيان ذلك مع ما يقتضيه الصوم الشرعي من المعاني التي بعضها إمساك وبعضها شرط لكون الإمساك صوماً شرعياً . وفي قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] دلالة على أن من حصل مفطراً بغير عذر أنه غير جائز له الأكل بعد ذلك وأن عليه أن يمسك عما يمسك عنه الصائم لأن هذا الإمساك ضرب من الصيام وقد روى أنه ﷺ بعث إلى أهل العوالي يوم عاشوراء فقال (من أكل فليصم بقية يومه ومن لم يأكل فليتم صومه) فسمى الإمساك بعد الأكل صوماً . فإن قيل إذا لم يكن صوماً شرعياً لم يتناوله اللفظ لأن قوله تعالى [ثم أتموا الصيام إلى الليل] المراد به الصوم الشرعي لا الصوم اللغوي قيل له هذا عندنا صوم شرعي قد أمر به النبي ﷺ مع إيجابه القضاء ووجوب القضاء لا يخرجه من أن يكون صوماً مندوباً إليه مستحقاً للثواب عليه وفيه الدلالة على أن من أصبح في رمضان غير ناو للصوم أن عليه أن يتم صومه ويجزيه من فرضه ما لم يفعل ما ينافي صحة الصوم من أكل أو شرب أو جماع . فإن قيل الذي يقتضيه الظاهر الأمر بإتمام الصوم والإتمام يطلق فيما قد صح الدخول فيه وهو فلم يدخل فيه حتى يلحقه الخطاب بالإتمام . قيل له لما أصبح ممسكا عما يجب على الصائم الإمساك عنه فقد حصل له الدخول في الصوم لما بينا من أن الإمساك قد يكون صوماً شرعاً وإن لم يحصل به قضاء فرض ولا تطوع ويدل على أن ذلك صوم مع عدم النية اتفاق جميع فقهاء الأمصار على أن من أصبح في غير رمضان ممسكا عما يمسك عنه الصائم غير ناو للصوم أنه جائز له أن يبتدىء نية التطوع ويجزيه ولو لم يكن ما مضى صوماً يتعلق به حكم الصوم الشرعي لما جاز أن يثبت له حكم الصوم بإيجاد النية بعده ألا ترى أنه لو أكل أو شرب ثم أراد أن ينوى صياماً تطوعا لم يصح له ذلك فثبت بما وصفنا صحة دلالة قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] على جواز نية صيام رمضان في بعض النهار والله تعالى أعلم بالصواب .

باب لزوم صوم التطوع بالدخول فيه

قوله عز وجل [ثم أتموا الصيام إلى الليل] يدل على أن من دخل في صوم التطوع لزمه إتمامه وذلك لأن قوله [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم] عام في سائر الليالي التي يريد الناس الصوم في صبيحتها وغير جائز الاقتصار به على ليالي صيام رمضان دون

غيره لما فيه من تخصيص العموم بلا دلالة ولما كان حكم اللفظ مستعملا فى إباحة الأكل والشرب فى ليالى صوم التطوع ثبت أنها مراده باللفظ فإذا كان كذلك ثم عطف عليه قوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) اقتضى ذلك لزوم إتمام الصوم الذى صح له الدخول فيه تطوعا كان ذلك الصوم أو فرضاً وأمر الله تعالى على الوجوب فغير جائز لأحد دخل فى صوم التطوع أو الفرض الخروج منه بغير عذر وإذاً لزم المضى فيه وإتمامه بظاهر الآية فقد صح عليه وجوبه ومتى أفسده لزمه قضاؤه كسائر الواجبات * فإن قيل قد روى أن الآية نزلت فى صوم الفرض فوجب أن يكون مقصور الحكم عليه * قيل له نزول الآية على سبب لا يمنع عندنا اعتبار عموم اللفظ لأن الحكم عندنا للفظ لا للسبب ولو كان الحكم فى ذلك مقصوراً على السبب لوجب أن يكون خاصاً فى الذين اختانوا أنفسهم منهم فلما اتفق الجميع على عموم الحكم فيهم وفى غيرهم ممن ليس فى مثل حالهم دل ذلك على أن الحكم غير مقصور على السبب وأنه عام فى سائر الصيام كهو فى سائر الناس فى صوم رمضان فصح بما وصفنا وجه الإستدلال بقوله تعالى [ثم أتموا الصيام إلى الليل] على لزوم الصوم بالدخول فيه وقد اختلف الفقهاء فى ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر من دخل فى صيام التطوع أو صلاة التطوع فأفسده أو عرض له فيه ما يفسده فعليه القضاء وهو قول الأوزاعى إذا أفسده وقال الحسن بن صالح إذا دخل فى صلاة التطوع فأقل ما يلزمه ركعتان وقال مالك إن أفسده هو فعليه القضاء ولو طرىء عليه ما أخرجه منه فلا قضاء عليه وقال الشافعى رحمه الله إن أفسد ما دخل فيه تطوعا فلا قضاء عليه وروى عن ابن عباس وابن عمر مثل قولنا حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا هشيم قال حدثنا عثمان البتى عن أنس بن سيرين قال صمت يوماً فأجهدت فأفطرت فسألت ابن عباس وابن عمر فأمرانى أن أصوم يوماً مكانه وروى طلحة بن يحيى عن مجاهد قال هو بمنزلة الصدقة يخرجها الرجل من ماله فإن شاء أمضاها وإن شاء أمسكها ولم يختلفوا فى الحج والعمرة إذا أحرم بهما تطوعا ثم أفسدهما أن عليه قضاؤهما وإن أحصر فيهما فقد اختلف الناس فيه أيضاً فقال أصحابنا ومن تابعهم عليه القضاء وقال مالك والشافعى لا قضاء عليه * وما قدمنا من دلالة قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] يوجب القضاء سواء خرج منه بعذر أو بغير

عذر لأن الآية قد اقتضت الإيجاب بالدخول وإذا وجب لم يختلف حكمه في إيجاب القضاء إذا كان خروجه بعذر أو بغير عذر كسائر ما أوجبه الله عليه من صيام أو صلاة أو غيرهما كالنذور ونظير هذه الآية في إيجاب القرب فالدخول فيها قوله [وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها] والإبتداع قد يكون بالفعل وقد يكون بالقول ثم ذم تاركي رعايتها بعد الإبتداع فدل ذلك على أن من يبتدع قربة بالدخول فيها أو بإيجابها بالقول أن عليه إتمامها لأنه متى قطعها قبل إتمامها فلم يرعها حق رعايتها والذم لا يستحق إلا بترك الواجبات فدل ذلك على أن لزومها بالدخول كهو بالنذر والإيجاب بالقول * ويحتج في مثله أيضاً بقوله [ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا] جعله الله مثلا لمن عهد الله عهداً أو حلف بالله ثم لم يف به وبقضه هو عموم في كل من دخل في قربة فيكون منهيا عن نقضها قبل إتمامها لأنه متى نقضها فقد أفسد مامضى منها بعد تضمن تصحيحها بالدخول فيها ويصير بمنزلة ناقضة غزلها بعد فتلها بقواها وهذا يوجب أن كل من ابتدأ في حق الله وإن كان متطوعا بديا فعليه إتمامه والوفاء به لئلا يكون بمنزلة ناقضة غزلها * فإن قيل إنما نزلت هذه الآية فيمن نقض العهد والأيمان بعد توكيدها لأنه قال تعالى [وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم] ثم عطف عليه قوله [ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة] قيل له نزولها على سبب لا يمنع اعتبار عموم لفظها وقد بينا ذلك في مواضع ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [ولا تبطلوا أعمالكم] وقد علمنا أن أقل ما يصح في الفرض من الصوم يوم كامل وفي الصلاة ركعتان ولا تصح النوافل وتكون قربة إلا حسب موضوعها في الفروض بدلالة أنه يحتاج إلى استيفاء شروطها ألا ترى أن صوم النفل مثل صوم الفرض في لزوم الإمساك عن الجماع والأكل والشرب وكذلك صلاة التطوع تحتاج من القراءة والطهارة والستر إلى مثل ما شرط في الفروض ولما لم يكن في أصل الفرض ركعة واحدة ولا صوم بعض يوم وجب أن يكون كذلك حكم النفل فمتى دخل في شيء منه ثم أفسده قبل إتمامه فقد أبطله وأبطل ثواب ما فعله منه وقوله تعالى [ولا تبطلوا أعمالكم] يمنع الخروج منه قبل إتمامه لنهي الله تعالى إياه عن إبطاله وإذا لزمه إتمامه فقد وجب عليه قضاؤه إذا خرج منه قبل إتمامها معذوراً كان في خروجه أو غير معذور

ويدل عليه من جهة السنة ماروى عن النبي ﷺ أنه نهى عن البتيراء وهو أن يوتر الرجل بركعة فاقتضى هذا اللفظ إيجاب إتمامه وإذا وجب إتمامها فقد لزمته فتى أفسدها أو فسدت عليه بغير اختياره لزمه قضاؤها كسائر الواجبات ويدل عليه حديث الحجاج ابن عمرو الأنصاري عن النبي ﷺ أنه قال (من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل) قال عكرمة فذكرت ذلك لابن عباس وأبي هريرة فقالا صدق فصارت روانه عن النبي ﷺ ثلاثة وذلك يدل على معنيين أحدهما إلزامه بالدخول فيه لأنه لم يفرق بين الفرض والنفل والثاني أنه وإن خرج منه بغير اختيار منه فإن القضاء واجب عليه * ويدل عليه أيضاً ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا عبد الله بن وهب قال أخبرني حيوة بن شريح عن ابن الهاد عن زميل مولى عروة عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت أهدى لي ولحفصة طعام وكنا صائمتين فأفطرنا ثم دخل رسول الله ﷺ فقلنا يارسول الله أهديت لنا هدية فاشتهيناها فأفطرنا فقال (لا عليكما صوما مكانه يوماً آخر) وهذا يدل على وجوب القضاء في التطوع لأنه لم يسألهما عن جهة صومهما * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا إبراهيم بن عبد الله قال حدثنا القعنبي قال حدثنا عبد الله بن عمر عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أنها قالت أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين فأهدى لنا طعام فأفطرنا فسألت حفصة رسول الله ﷺ فقال (أقضيا يوماً مكانه) قال عبد الباقي وحدثنا عبد الله بن أسيد الأصبهاني الأكبر قال حدثنا أزهر بن جميل قال حدثنا أبو همام محمد بن الزبرقان عن عبد الله بن عمر عن الزهري عن عروة عن عائشة نحوه * قال عبد الباقي وحدثنا إسحق قال حدثنا القعنبي عن مالك عن ابن شهاب عن الزهري أن حفصة وعائشة وذكر نحوه فقال رسول الله ﷺ (أقضيا مكانه يوماً) وأصحاب حديث يتكلمون في إسناد هذا الحديث بأشياء يطعنون بها فيه أحدها ماحدثنا به عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال سمعت سفيان يحدثه عن الزهري فقيل للزهري هو من حديث عروة فقال الزهري ليس هو من حديث عروة قال الحميدي وأخبرني غير واحد عن معمر أنه قال لو كان من حديث الزهري ما نسيته وهذا الذي ذكروه لا يبطله عندنا لأنه جائز أن يريد الزهري بذلك أنه لم يسمعه من عروة وسمعه من غير عروة وأكثر أحواله أن يكون مرسلا عن

عروة وإرساله لا يفسده عندنا وأما قول معمر لو كان من حديث الزهري ما نسيته فليس بشيء لأن النسيان جائز عليه في حديث الزهري كجوازه في حديث غيره وأكثر أحواله أن لا يكون معمر قد سمعه من الزهري وغير معمر قد سمعه من الزهري ورواه عنه فلا يفسده أن لا يكون معمر قد رواه عنه وقد رواه زميل مولى عروة عن عروة ويطعنون فيه أيضاً بما ذكره ابن جريج أنه قال للزهري في هذا الحديث أسمعته من عروة قال إنما أخبرني به رجل بباب عبد الملك وروى في غير هذا الحديث أن الرجل سليمان بن أرقم وكيفما تصرفت به الحال فليس فيه ما يفسده على مذهب الفقهاء وما يعترض به أصحاب الحديث من مثل هذا لا يفسد الحديث ولا يقدح فيه عندهم وقد روى أيضاً خصيف عن عكرمة عن ابن عباس أن حفصة وعائشة أصبحتا صائمتين فأهدي لهما طعام فأفطرتا فأمرهما النبي ﷺ أن تقضيا يوماً مكانه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن عباد قال حدثنا حاتم بن إسماعيل عن أبي حمزة عن الحسن عن أبي سعيد الخدري أن عائشة وحفصة أصبحتا صائمتين فأهدي لهما طعام فدخل النبي ﷺ وهما تأكلان فقال (ألم تصبحا صائمتين قالتا بلى قال اقضيا يوماً مكانه ولا تعودا) وقد روي من طريق آخر وهو ما حدثنا عبد الباقي قال حدثنا إسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا حرملة قال حدثنا ابن وهب قال حدثنا جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عروة عن عائشة قالت أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين فأهدي إلينا طعام فأعجبنا فأفطرنا فلما جاء النبي ﷺ بدرتني حفصة فسألته وهي ابنة أبيها فقال ﷺ (صوما يوماً مكانه) وروى الحجاج بن أرطاة عن الزهري عن عروة عن عائشة مثل ذلك وقد روى عبيد الله بن عمر عن نافع عن عبد الله بن عمر هذه القصة وذكر نحوها إلا أنه لم يذكر تطوعاً. فهذه آثار مستفيضة قد رويت من طرق في بعضها أنهما أصبحتا صائمتين متطوعتين وفي بعضها لم يذكر التطوع وفي كلها الأمر بالقضاء. ويدل على وجوب القضاء ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عيسى بن يونس قال حدثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ (من ذرعه قيء وهو صائم فليس عليه قضاء وإن استقاء فليقض) وفي هذا الحديث ما يوجب القضاء على الصائم المتطوع إذا استقاء عمداً لأنه ﷺ لم يفرق بين المتنفل وبين من يصوم فرضاً

ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على أن المتصدق بصدقة تطوعا إذا قبضها من تصدق بها عليه لا يرجع فيها لما فيه من إبطال القربة التى حصلت له بها فكذلك الداخل فى صلاة أو صوم تطوعا غير جائز له الخروج منها قبل إتمامها لما فيه من إبطال ما تقدم منه فهو بمنزلة الصدقة المقبوضة فإن قيل هو بمنزلة الصدقة التى لم تقبض لأنه إنما امتنع من فعل باقى أجزاء الصلاة والصوم بمنزلة الممتنع من تسليم الصدقة ، قيل له لو لم يكن إلا كذلك لكان كما ذكرت لكنه لما كان فى الخروج منه قبل إتمامه إبطال ما تقدم لم يكن له سبيل إلى ذلك ومتى فعله لزمه القضاء ألا ترى أنه لا يصح صوم بعض النهار دون بعض وأن من أكل فى أول النهار لا يصح له صوم بقيته وكذلك من صام أوله ثم أفطر فى باقيه فقد أخرج نفسه من حكم صوم ذلك اليوم رأساً وأبطل به حكم ما فعله كالراجع فى الصدقة المقبوضة فصار كما إذا رجع فى صدقة مقبوضة لزمه ردها إلى المتصدق بها عليه ويدل عليه أيضاً اتفاق الجميع على أن المحرم بحج أو عمرة تطوعا متى أفسده لزمه القضاء وكان الدخول فيه بمنزلة الإيجاب بالقول ، فإن قيل إنما لزمه القضاء لأن فساده لا يخرجه منه وليس ذلك كسائر القرب من الصلاة والصوم إذ هو يخرج منهما بالإفساد ، قيل له هذا الفرق لا يمنع تساويهما فى جهة الإيجاب بالدخول ولا يخلو هذا المحرم من أن يكون قد لزمه الإحرام بالدخول ووجب عليه إتمامه أو لم يلزمه فإن كان قد لزمه إتمامه فالواجب عليه القضاء سواء أحصر أو أفسده بفعله لأن ما قد وجب لا يختلف حكمه فى وقوع الفساد فيه بفعله أو غير فعله مثل النذر وحجة الإسلام فمتى اتفقنا على أنه متى أفسده لزمه قضاؤه وجب أن يكون ذلك حكمه إذا أحصر وتعذر فعله من غير جهته كسائر الواجبات وعلى أن السنة قد قضت ببطلان قول الخصم وهو قول النبى ﷺ من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل فأوجب عليه القضاء مع وقوع المنع من قبل غيره وإذا ثبت ذلك فى الحج والعمرة وجب مثله فى سائر القرب التى شرط صحتها إتمامها وكان بعضها منوطاً ببعض وذلك مثل الصلاة والصيام ويجب أن لا يختلف فى وجوب قضائه حكم خروجه منها بفعله أو غير فعله كما فى سائر الواجبات ، واحتج من خالف فى ذلك بحديث أم هانىء حين ناولها النبى ﷺ سؤره فشربته ثم قالت إنى كنت صائمة وكرهت أن أرد سؤرك فقال النبى ﷺ (إن كان من قضاء رمضان فاقضى يوماً مكانه وإن كان تطوعاً فإن شئت

فاقضى وإن شئت فلا تقضى) وهذا حديث مضطرب السند والمتن جميعاً . فأما اضطراب سنده فإن سماك بن حرب يرويه مرة عن سمع أم هانىء، ومرة يقول هارون بن أم هانىء أو ابن ابنة أم هانىء، ومرة يرويه عن ابنى أم هانىء، ومرة عن ابن أم هانىء قال أخبرنى أهلنا ومثل هذا الاضطراب فى الإسناد يدل على قلة ضبط رواته . وأما اضطراب المتن فمن قبل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبى شيبة قال حدثنا جرير بن عبد الحميد عن يزيد بن أبى زياد عن عبد الله بن الحرث عن أم هانىء قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله ﷺ وأم هانىء عن يمينه قال فجاءت الوليدة بإناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله أم هانىء فشربت منه ثم قالت يا رسول الله أفطرت وكنت صائمة فقال (لها أكنت تقضين شيئاً قالت لا قال فلا يضرك إن كان تطوعاً) فذكر فى هذا الحديث أنه قال لا يضرك وليس فى ذلك نفى لوجوب القضاء لأنا كذلك نقول أنه لم يضرها لأنها لم تعلم أنه لا يجوز لها الإفطار أو علمت ذلك ورأت اتباع النبى ﷺ بالشرب والإفطار أولى من المضى فيه وحدثنا عبد الله بن جعفر ابن أحمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا أبو داود الطيالسى قال حدثنا شعبة قال أخبرنى جعدة رجل من قريش وهو ابن أم هانىء وكان سماك بن حرب يحدثه يقول أخبرنى ابنا أم هانىء . قال شعبة فلقيت أنا أفضلهما جعدة فحدثنى عن أم هانىء أن رسول الله ﷺ دخل عليها فناولته شراباً فشرب ثم ناولها فشربت فقالت يا رسول الله إنى كنت صائمة فقال رسول الله ﷺ (الصائم المتطوع أمين نفسه أو أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر) فقلت لجعدة سمعته أنت من أم هانىء فقال أخبرنى أهلنا وأبو صالح مولى أم هانىء عن أم هانىء، ورواه سماك عمن سمع أم هانىء وذكر فيه أن رسول الله ﷺ قال (المتطوع بالخيار إن شاء صام وإن شاء أفطر) وروى سماك عن هارون ابن أم هانىء عن أم هانىء وقال فيه (إن كان من قضاء رمضان فصومى يوماً مكانه وإن كان تطوعا فإن شئت فصومى وإن شئت فأفطرى) ولم يذكر فى شىء من هذه الأخبار نفى القضاء وإنما ذكر فيه أن الصائم بالخيار وأنه أمين نفسه وأن له أن يفطر فى التطوع ولم يقل لا قضاء عليك وهذا الاختلاف فى متنه يدل على أنه غير مضبوط ولو ثبتت هذه الألفاظ لم يكن فيها ما ينفى وجوب القضاء لأن أكثر ما فيها إباحة الإفطار وإباحة الإفطار

لا تدل على سقوط القضاء وقوله الصائم أمين نفسه والصائم بالخيار جائز أن يريد به من أصبح ممسكا عما يمسك عنه الصائم من غير نية للصوم أنه بالخيار فى أن ينوى صوم التطوع أو يفطر والممسك عما يمسك عنه الصائم يسمى صائما كما قال ﷺ يوم عاشوراء (من أكل فليصم بقية يومه) ومراده الإمساك عما يمسك عنه الصائم كذلك قوله (الصائم بالخيار والصائم أمين نفسه) هو على هذا المعنى فإن وجد فى بعض ألفاظ هذا الحديث فإن شئت فاقضى وإن شئت فلا تقضى فإنما هو تأويل من الراوى لقوله لا يضرك وإن شئت فأفطرى والصائم بالخيار وإذا كان كذلك لم يثبت نفى القضاء بما ذكرت ٭ على أنه لو ثبت عن النبى ﷺ نفى إيجاب القضاء من غير احتمال التأويل مع صحة السند واتساق المتن لكانت الأخبار الموجبة للقضاء أولى من وجوه أحدها أنه متى ورد خبران أحدهما مبيح والآخر حاظر كان خبر الحظر أولى بالاستعمال وخبرنا حاظر لترك القضاء وخبرهم مبيح فكان خبرنا أولى من هذا الوجه ومن جهة أخرى أن الخبر النافى للقضاء وارد على الأصل والخبر الموجب له ناقل عنه والخبر الناقل أولى لأنه فى المعنى وارد بعده كأنه قد علم تاريخه ومن جهة أخرى وهو أن ترك الواجب يستحق به العقاب وفعل المباح لا يستحق به العقاب فكان استعمال خبر الوجوب أولى من خبر النفى ٭ ومما يعارض خبر أم هانىء فى إباحة الإفطار ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله ابن سعيد قال حدثنا أبو خالد عن هشام عن ابن سيرين عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ (إذا دعى أحدكم فليجب فإن كان مفطراً فليطعم وإن كان صائماً فليصل) قال أبو داود رواه حفص بن غياث أيضاً ٭ وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا سفيان عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ (إذا دعى أحدكم إلى طعام وهو صائم فليقل إنى صائم) فهذان خبران يحظران على الصائم الإفطار من غير عذر ولم يفرق النبى ﷺ بين الصائم تطوعا أو من فرض ألا ترى أنه قال فى الخبر الأول وإن كان صائماً فليصل والصلاة تنافى الإفطار وفرق أيضاً بين المفطر والصائم فلو جاز للصائم الإفطار لقال فليأكل ٭ فإن قيل إنما أراد بالصلاة الدعاء والدعاء لا ينافى الأكل ٭ قيل له بل هو على الصلاة المعهودة عند الإطلاق وهى التى بركوع وسجود وصرفه إلى الدعاء غير جائز إلا بدلالة فلو كان المراد الدعاء

لكانت دلالته قائمة على أنه لا يفطر حين فرق بين المفطر والصائم بما ذكرنا وقوله ﷺ فى الحديث فليقل إنى صائم يدل على أن الصوم يمنعه من الأكل وقد علمنا أن النبى ﷺ قد جعل إجابة الدعوة من حق المسلم كالسلام وعيادة المريض وشهود الجنازة فلما منعه الإجابة وقال فليقل إنى صائم دل ذلك على حظر الإفطار فى سائر الصيام من غير عذر ه فإن قيل قد روى عن أبى الدرداء وجابر أنهما كانا لا يريان بالإفطار فى صيام التطوع بأساً وأن عمر بن الخطاب دخل المسجد فصلى ركعة ثم انصرف فتبعه رجل فقال يا أمير المؤمنين صليت ركعة واحدة فقال هو التطوع فمن شاء زاد ومن شاء نقص ه قيل له قد روينا عن ابن عباس وابن عمر إيجاب القضاء على من أفطر فى صيام التطوع وأما ما روى عن أبى الدرداء وجابر فليس فيه نفى القضاء وإنما فيه إباحة الإفطار وحديث عمر يحتمل أن يريد به من دخل فى صلاة يظن أنها عليه ثم ذكر أنها ليست عليه أنها تكون تطوعاً وجائز أن يقطعها ولم يجب عليه القضاء وقد روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال ما أجزأت ركعة قط ه فإن قيل قوله تعالى [فاقرؤا ما تيسر من القرآن] يدل على جواز الاقتصار على ركعة ه قيل له إنما ذلك تخيير فى القراءة لا فى ركعات الصلاة والتخيير فيها لا يوجب تخييراً فى سائر أركانها فلا دلالة فى ذلك حكم الركعات وقال الشافعى عليه فى الأضحية البدل إذا استهلكها فيلزمه مثله فى سائر القرب ومن دلالات قوله تعالى [ثم أتموا الصيام إلى الليل] على الأحكام أن من أصبح مقيما صائما ثم سافر أنه لا يجوز له الإفطار فى يومه ذلك بدلالة ظاهر قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] ولم يفرق بين من سافر بعد الدخول فى الصوم وبين من أقام وفيه الدلالة على أن من أكل بعد طلوع الفجر وهو يظن أن عليه ليلا أو أكل قبل قبل غروب الشمس وهو يرى أن الشمس قد غابت ثم تبين أن عليه القضاء لقوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] وهذا لم يتم الصيام لأن الصيام هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع وهو لم يمسك فليس هو إذاً صائم وقد اختلف السلف فى ذلك فقال مجاهد وجابر ابن زيد والحكم أن صومه تام ولا قضاء عليه هذا فى المتسحر الذى يظن أن عليه ليلا وقال مجاهد لو ظن أن الشمس قد غابت فأفطر ثم علم أنها لم تغب كان عليه القضاء فرق بين المتسحر وبين من أكل قبل غروب الشمس على ظن منه ثم علم قال لأن الله تعالى قال [حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] فما لم يتبين فالأكل

له مباح فلا قضاء عليه فيما أكل قبل أن يتبين له طلوع الفجر وأما الذى أفطر على ظن منه بغيوبة الشمس فقد كان صومه يقينا فلم يكن جائزاً له الإفطار حتى يتبين له غروب الشمس وقال محمد بن سيرين وسعيد بن جبير وأصحابنا جميعاً ومالك والثورى والشافعى يقضى فى الحالين إلا أن مالكا قال فى صوم التطوع يمضى فيه وفى الفرض يقضى وروى الأعمش عن زيد بن وهب أن عمر أفطر هو والناس فى يوم غيم ثم طلعت الشمس فقال لا تجانفنا لإثم والله لا نقضيه وروى عنه أنه قال الخطب يسير نقضى يوماً وظاهر قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] يقضى ببطلان صيامه إذ لم يتممه ولم تفصل الآية بين من أكل جاهلا بالوقت أو عالما به ٠ فإن قيل قال الله تعالى [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر] فما لم يتبين له ذلك فالأكل له مباح ٠ قيل له لا يخلو هذا الأكل من أحد حالين إما أن يكون عن أمكنه استبانة طلوع الفجر والوصول إلى علمه من جهة اليقين بأن يكون عارفا به وليس بينه وبينه حائل فإن كان كذلك ثم لم يستبن فإن هذا لا يكون إلا من تفريطه فى تأمله وترك مراعاته ومن كانت هذه حاله فغير جائز له الإقدام على الأكل فإذا أكل فقد فعل مالم يكن له أن يفعله إذ قد كان فى وسعه وإمكانه الوصول إلى اليقين والإستبانة ففرط فيه ولم يفعله وتفريطه غير مسقط عنه فرض الصوم وإن كان هذا الأكل عن لا يعرف الفجر بصفته أو بينه وبينه حائل أو قمر أو ضعف بصر أو نحو ذلك فهذا أيضاً عن لا يجوز له العمل على الظن بل عليه أن يصير إلى اليقين ولا يأكل وهو شاك وإذا كان ذلك على ماوصفنا لم يسقط عنه القضاء بتركه الإحتياط للصوم وكذلك من أكل على ظن منه بغيوبة الشمس فى يوم غيم فهو بهذه المنزلة بمقتضى ظاهر قوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] فإن قيل لم يكلف تبين الفجر عند الله تعالى وإنما كلف ماعنده ٠ قيل له إذا أمكنه الوصول إلى معرفة طلوع الفجر الذى هو عند الله فعليه مراعاته فتى لم يكن هناك حائل استحال أن لا يعلمه ومع ذلك فإنه إن غفل أبيح له الأكل فى حال غفلته فإن إباحة الأكل غير مسقطة للقضاء كالمريض والمسافر وهما أصل فى ذلك لأنهما معذوران والذى اشتبه عليه طلوع الفجر أو ظنه قد طلع معذور فى الأكل والعذر لا يسقط القضاء بدلالة ماوصفنا ويدل عليه اتفاق الجميع أنه لو غم عليهم الهلال فى أول ليلة من رمضان فأفطروا ثم علموا بعد ذلك أنه كان

من رمضان كان عليهم القضاء فكذلك من وصفنا أمره وكذلك الأسير فى دار الحرب إذا لم يعلم بشهر رمضان حتى مضى ثم علم به كان عليه القضاء ولم يكن مكلفا فى حال الإفطار إلا علمه ثم لم يكن جهله بالوقت مسقطاً للقضاء فكذلك من خفى عليه طلوع الفجر وغروب الشمس ٭ فإن قيل هلا كان بمنزلة الناسى فى سقوط القضاء لأنه لم يعلم فى حال الأكل بوجوب الصوم عليه قيل له هذا اعتلال فاسد لوجوده فيمن غم عليه هلال رمضان مع إيجاب الجميع عليه القضاء متى علم أنه من رمضان وكذلك الأسير فى دار الحرب إذا لم يعلم بالشهر حتى مضى عليه القضاء عند الجميع من جهله بوجوب الصوم عليه ٭ وقال أصحابنا فى الآكل ناسياً القياس أن يجب القضاء عليه وإنما تركوا القياس للأثر ولو كان ظاهر الآية ينفى صحة صوم الناسى لأنه لم يتم صومه والله سبحانه قال [ثم أتموا الصيام إلى الليل] والصوم هو الإمساك ولم يوجد منه ذلك ألا ترى أنه لو نسى الصوم رأساً أنه لا خلاف أن عليه القضاء ولم يكن نسيانه مسقطاً القضاء عنه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا هارون بن عبد الله ومحمد بن العلاء المعنى قالا حدثنا أبو أسامة قال حدثنا هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبى بكر قالت أفطرنا يوماً فى رمضان فى غيم فى عهد رسول الله ﷺ ثم طلعت الشمس قال أبو أسامة قلت لهشام أمروا بالقضاء قال وبد من ذلك وقوله [ثم أتموا الصيام إلى الليل] يوجب أيضاً إبطال صوم المكره على الأكل لأنه لم يتمه على ما قدمنا وكذلك إبطال صوم من جن فأكل فى حال جنونه لأن الله تعالى حكم بصحة الصوم لمن أتمه إلى الليل فمن وجد منه فعل يحظره الصوم فهو غير متم لصومه إلى الليل فيلزمه القضاء وأما الوقت الذى هو نهاية الصوم ويجب به الإفطار هو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الله بن داود عن هشام بن عروة عن أبيه عن عاصم بن عمر عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ (إذا جاء الليل من ههنا وذهب النهار من ههنا وغابت الشمس فقد أفطر الصائم) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الواحد قال حدثنا سليمان الشيبانى قال سمعت عبد الله بن أبى أوفى قال قال رسول الله ﷺ (إذا رأيتم الليل قد أقبل من ههنا فقد أفطر الصائم وأشار بأصبعه قبل المشرق) وروى أبو سعيد الخدرى عن النبى ﷺ قال (إذا سقط القرص

أفطر) ولا خلاف فى أنه إذا غابت الشمس فقد انقضى وقت الصوم وجاز للصائم الأكل والشرب والجماع وسائر ما حظره عليه الصوم وقوله ﷺ (إذا غابت الشمس فقد أفطر الصائم) يوجب أن يكون مفطراً بغروب الشمس أكل أو لم يأكل لأن الصوم لا يكون بالليل ولذلك نهى رسول الله ﷺ عن الوصال لأنه يترك الطعام والشراب وهو مفطر والوصال أن يمكث يومين أو ثلاثة لا يأكل شيئاً ولا يشرب فإن أكل أو شرب فى أى وقت كان شيئاً قليلا فقد خرج من الوصال وقد روى ابن الهاد عن عبد الله بن خباب عن أبى سعيد الخدرى عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن الوصال قالوا يا رسول الله إنك تواصل فقال (إنكم لستم كهيئتى إنى أبيت لى مطعم يطعمنى وساق يسقينى فأيكم واصل فمن السحر إلى السحر) فأخبر أنه إذا أكل أو شرب سحراً فهو غير مواصل وأخبر ﷺ أنه لا يواصل لأن الله يطعمه ويسقيه وفى حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ حين قيل له إنك تواصل فقال (إنى أبيت يطعمنى ربى ويسقينى) ومن الناس من يقول إن النبى ﷺ كان مخصوصاً بإباحة الوصال دون أمته وقد أخبر ﷺ أن الله يطعمه ويسقيه ومن كان كذلك فلم يواصل والله أعلم بالصواب .

باب الاعتكاف

قال الله تعالى [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد] ومعنى الاعتكاف فى أصل اللغة هو اللبث قال الله [ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون] وقال تعالى [فنظل لها عاكفين] وقال الطرماح :

فباتت بنات الليل حولى عكفاً عكوف البواكى بينهن صريع

ثم نقل فى الشرع إلى معان أخر مع اللبث لم يكن الاسم يتناولها فى اللغة منها الكون فى المسجد ومنها الصوم ومنها ترك الجماع رأساً ونية التقرب إلى الله عز وجل ولا يكون معتكفاً إلا بوجود هذه المعانى وهو نظير ما قلنا فى الصوم أنه اسم للإمساك فى اللغة ثم زيد فيه معان أخر لا يكون الإمساك صوما شرعياً إلا بوجودها وأما شرط اللبث فى المسجد فإنه للرجال خاصة دون النساء وأما شرط كونه فى المسجد فى الاعتكاف فالأصل فيه قوله عز وجل [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد] فجعل من شرط الاعتكاف الكون فى المسجد وقد اختلف السلف فى المسجد الذى يجوز الاعتكاف فيه

على أنحاء وروى عن أبي وائل عن حذيفة أنه قال لعبد الله رأيت ناساً عكوفاً بين دارك ودار الأشعري لا تغير وقد علمت أن لا اعتكاف إلا في المساجد الثلاثة أو في المسجد الحرام فقال عبد الله لعلهم أصابوا وأخطأت وحفظوا ونسيت وروى إبراهيم النخعي أن حذيفة قال لا اعتكاف إلا في ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجد النبي ﷺ وروى عن قتادة عن سعيد بن المسيب لا اعتكاف إلا في مسجد نبي وهذا موافق لمذهب حذيفة لأن المساجد الثلاثة هي مساجد الأنبياء عليهم السلام وقول آخر وهو ما روى إسرائيل عن أبي إسحاق عن الحرث عن علي قال لا اعتكاف إلا في المسجد الحرام أو مسجد النبي ﷺ وروى عن عبد الله بن مسعود وعائشة وإبراهيم وسعيد بن جبير وأبي جعفر وعروة بن الزبير لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة فحصل من اتفاق جميع السلف أن من شرط الاعتكاف الكون في المسجد على اختلاف منها في عموم المساجد وخصوصها على الوجه الذي بينا ولم يختلف فقهاء الأمصار في جواز الاعتكاف في سائر المساجد التي تقام فيها الجماعات إلا شيء يحكى عن مالك ذكره عنه ابن عبد الحكم قال لا يعتكف أحد إلا في المسجد الجامع أو في رحاب المساجد التي تجوز فيها الصلاة وظاهر قوله [وأنتم عاكفون في المساجد] يبيح الاعتكاف في سائر المساجد لعموم اللفظ ومن اقتصر به على بعضها فعليه بإقامة الدلالة وتخصيصه بمساجد الجماعات لا دلالة عليه كما أن تخصيص من خصه بمساجد الأنبياء لما لم يكن عليه دليل سقط اعتباره * فإن قيل قوله ﷺ (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد مسجد الحرام ومسجد بيت المقدس ومسجدي هذا) يدل على اعتبار تخصيص هذه المساجد وكذلك قوله ﷺ (صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة في غيره إلا المسجد الحرام) يدل على اختصاص هذين المسجدين بالفضيلة دون غيرهما * قيل له لعمري أن هذا القول من النبي ﷺ في تخصيصه المساجد الثلاثة في حال والمسجدين في حال دليل على تفضيلهما على سائر المساجد وكذلك نقول كما قال ﷺ إلا أنه لا دلالة فيه على نفي جواز الاعتكاف في غيرهما كما لا دلالة على نفي جواز الجمعات والجماعات في غيرهما فغير جائز لنا تخصيص عموم الآية بما لا دلالة فيه على تخصيصها وقول مالك في الرواية التي رويت عنه في تخصيص مساجد الجماعات دون مساجد الجماعات لا معنى له وكما لا تمتنع صلاة الجمعة في سائر المساجد كذلك

لا یمتنع الاعتکاف فیہا فکیف صار الاعتکاف مخصوصاً بمساجد الجماعات دون مساجد الجماعات وقد اختلف الفقہاء فی موضع اعتکاف النساء فقال أبو حنیفة وأبو یوسف ومحمد وزفر لا تعتکف المرأة إلا فی مسجد بیتہا ولا تعتکف فی مسجد جماعة وقال مالک تعتکف المرأة فی مسجد الجماعة ولا یعجبہ أن تعتکف فی مسجد بیتہا وقال الشافعی العبد والمرأة والمسافر یعتکفون حیث شاؤا لأنہ لا جمعة علیہم ۔ قال أبو بکر روی عن النبی ﷺ أنہ قال لا تمنعوا إماء اللہ مساجد اللہ وبیوتہن خیر لہن فأخبر أن بیتہا خیر لہا ولم یفرق بین حالہا فی الاعتکاف وفی الصلاة ولما أجاز للمرأة الاعتکاف باتفاق الفقہاء وجب أن یکون ذلک فی بیتہا لقولہ ﷺ (وبیوتہن خیر لہن) فلو کانت ممن یباح لہا الاعتکاف فی المسجد لکان اعتکافہا فی المسجد أفضل ولم یکن بیوتہن خیر لہن لأن الاعتکاف شرطہ الکون فی المساجد لمن یباح لہ الاعتکاف فیہ ویدل علیہ أیضاً قولہ ﷺ (صلاة المرأة فی دارہا أفضل من صلاتہا فی مسجدہا وصلاتہا فی بیتہا أفضل من صلاتہا فی دارہا وصلاتہا فی مخدعہا أفضل من صلاتہا فی بیتہا) فلما کانت صلاتہا فی بیتہا أفضل من صلاتہا فی المسجد کان اعتکافہا کذلک ویدل علی کراہة الاعتکاف فی المساجد للنساء ما حدثنا محمد بن بکر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبی شیبة قال حدثنا أبو معاویة ویعلی بن عبید عن یحیی بن سعید عن عمرة عن عائشة قالت کان رسول اللہ ﷺ إذا أراد أن یعتکف صلی الفجر ثم دخل معتکفہ قالت وأنہ أراد مرة أن یعتکف فی العشر الأواخر من رمضان قالت فأمر ببنائہ فضرب فلما رأیت ذلک أمرت ببنائی فضرب قالت وأمر غیری من أزواج النبی ﷺ ببنائہ فضرب فلما صلی الفجر نظر إلی الأبنیة فقال ما ہذہ آلبر تردن قالت ثم أمر ببنائہ فقوض وأمر أزواجہ بأبنیتہن فقوضت ثم أخر الاعتکاف إلی العشر الأول یعنی من شوال وہذا الخبر یدل علی کراہیة الاعتکاف للنساء فی المسجد بقولہ آلبر تردن یعنی أن ہذا لیس من البر ویدل علی کراہیة ذلک منہن أنہ لم یعتکف فی ذلک الشہر ونقض بناءہ حتی نقضن ابنیتہن ولو ساغ لہن الاعتکاف عندہ لما ترک الاعتکاف بعد العزیمة ولما جوز لہن ترکہ وہو قربة إلی اللہ تعالی وفی ہذا دلالة علی أنہ قد کرہ اعتکاف النساء فی المساجد ۔ فإن قیل قد روی سفیان بن عیینة ہذا الحدیث عن یحیی بن سعید عن عمرة عن عائشة وقالت فیہ فاستأذنت النبی ﷺ فی الاعتکاف فأذن لی

ثم استأذنته زينب فأذن لها فلما صلى الفجر رأى في المسجد أربعة أبنية فقال ماهذا فقالوا لزينب وحفصة وعائشة فقال آلبر تردن فلم يعتكف فأخبرت في هذا الحديث بإذن رسول الله ﷺ قيل له ليس فيه أنه أذن لهن في الاعتكاف في المسجد ويحتمل أن يكون الإذن انصرف إلى اعتكافهن في بيوتهن ويدل عليه أنه لما رأى أبنيتهن في المسجد ترك الاعتكاف حتى تركن أيضاً وهذا يدل على أن الإذن بديا لم يكن إذنا لهن في الاعتكاف في المسجد وأيضاً فلو صح أن الإذن بديا انصرف إلى فعله في المسجد لكانت الكراهة دالة على نسخه وكان الآخر من أمره أولى مما تقدم ه فإن قيل لا يجوز أن يكون ذلك نسخاً للإذن لأن النسخ عندكم لا يجوز قبل التمكن من الفعل قيل له قد تمكن من الفعل لأدنى الاعتكاف لأنه من حين طلوع الفجر من ذلك اليوم أن صلى النبي ﷺ وأنكر فعلهن ذلك فقد حصل التمكين من الاعتكاف فلذلك جاز ورود النسخ بعده وأما قول الشافعي فيمن لا جمعة عليه أن له أن يعتكف حيث شاء فلا معنى له لأنه ليس الاعتكاف تعلق بالجمعة وقد وافقنا الشافعي على جواز الاعتكاف في سائر المساجد فيمن عليه جمعة ومن ليست عليه لا يختلفان في موضع الاعتكاف وإنما كره ذلك للمرأة في المسجد لأنها تصير لابثة مع الرجال في المسجد وذلك مكروه لها سواء كانت معتكفة أو غير معتكفة فأما من سواها فلا يختلف الحكم فيه لقوله تعالى [وأنتم عاكفون في المساجد] فلم يخصص من عليه جمعة من غيرهم فلا يختلف في الاعتكاف من عليه جمعة ومن ليست عليه لأنه نافلة ليس بفرض على أحد وقد اختلف الفقهاء في مدة الاعتكاف فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والشافعي له أن يعتكف يوماً وما شاء وقد اختلفت الرواية عن أصحابنا في من دخل في الاعتكاف من غير إيجاب بالقول في إحدى الروايتين هو معتكف ما دام في المسجد وله أن يخرج متى شاء بعد أن يكون صائما في مقدار لبثه فيه والرواية الأخرى وهي في غير الأصول أن عليه أن يتمه يوماً وروى ابن وهب عن مالك قال ما سمعت أن أحداً اعتكف دون عشر ومن صنع ذلك لم أر عليه شيئاً وذكر ابن القاسم عن مالك أنه كان يقول الاعتكاف يوم وليلة ثم رجع وقال لا اعتكاف أقل من عشرة أيام وقال عبيد الله بن الحسن لا أستحب أن يعتكف أقل من عشرة أيام ه قال أبو بكر تحديد مدة الاعتكاف لا يصح إلا بتوقيف أو اتفاق وهما معدومان فالموجب لتحديده متحكم قائل بغير دلالة

فإن قيل تحديد العشرة لما روى أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان وروى أنه اعتكف العشر الأواخر من شوال في بعض السنين ولم يرو أنه اعتكف أقل من ذلك ٠ قيل له لم يختلف الفقهاء إن فعل النبي ﷺ للاعتكاف ليس على الوجوب وأنه غير موجب على أحد اعتكافاً فإذا لم يكن فعله للاعتكاف على الوجوب فتحديد العشرة أولى أن لا يثبت بفعله ومع ذلك فإنه لم ينفه عن غيره فنحن نقول أن اعتكاف العشرة جائز ونفى ما دونها يحتاج إلى دليل وقد أطلق الله تعالى ذكر الاعتكاف فقال [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] ولم يحده بوقت ولم يقدره بعدة فهو على إطلاقه وغير جائز تخصيصه بغير دلالة والله أعلم .

باب الاعتكاف هل يجوز بغير صوم

قال الله تعالى [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] وقد بينا أن الاعتكاف اسم شرعي وما كان هذا حكمه من الأسماء فهو بمنزلة المجمل الذي يفتقر إلى البيان ٠ وقد اختلف السلف في ذلك فروى عطاء عن ابن عمر عن ابن عباس وعائشة قالوا المعتكف عليه الصوم وقال سعيد بن المسيب عن عائشة من سنة المعتكف أن يصوم وروى حاتم ابن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي قال لا اعتكاف إلا بصوم وهو قول الشعبي وإبراهيم ومجاهد وقال آخرون يصح بغير صوم روى الحكم عن علي وعبد الله وقتادة عن الحسن وسعيد وأبو معشر عن إبراهيم قالوا إن شاء صام وإن شاء لم يصم وروى طاوس عن ابن عباس مثله ٠ واختلف فيه أيضاً فقهاء الأمصار فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوري والحسن بن صالح لا اعتكاف إلا بصوم وقال الليث بن سعد الاعتكاف في رمضان والجوار في غير رمضان ومن جاور فعليه ما على المعتكف من الصيام وغيره وقال الشافعي يجوز الاعتكاف بغير صوم ٠ قال أبو بكر لما كان الاعتكاف اسماً مجملا لما بينا كان مفتقراً إلى البيان فكل ما فعله النبي ﷺ في اعتكافه فهو وارد مورد البيان فيجب أن يكون على الوجوب لأن فعله إذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب إلا ما قام دليله فلما ثبت عن النبي ﷺ لا اعتكاف إلا بصوم وجب أن يكون الصوم من شروطه التي لا يصح إلا به كفعله في الصلاة لإعداد الركعات

والقيام والركوع والسجود لما كان على وجه البيان كان على الوجوب * ومن جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن إبراهيم قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن بديل بن ورقاء الليثي عن عمرو بن دينار عن ابن عمر أن عمر جعل عليه أن يعتكف في الجاهلية ليلة أو يوماً عند الكعبة فسأل النبي ﷺ فقال اعتكف وصم * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن عمر بن محمد بن إبان بن صالح القرشي قال حدثنا عمرو بن محمد عن عبد الله بن بديل بإسناده نحوه وأمر النبي ﷺ على الوجوب فثبت بذلك أنه من شروط الاعتكاف * ويدل عليه أيضاً قول عائشة رضي الله تعالى عنها من سنة المعتكف أن يصوم ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على لزومه بالنذر فلولا ما يتضمنه من الصوم لما لزم بالنذر لأن ما ليس له أصل في الوجوب لا يلزم بالنذر ولا يصير واجباً كما أن ما ليس له أصل في القرب لا يصير قربة وإن تقرب به ويدل عليه أن الاعتكاف لبث في مكان فأشبه الوقوف بعرفة والكون بمنى لما كان لبثاً في مكان لم يصر قربة إلا بانضمام معنى آخر إليه هو في نفسه قربة فالوقوف بعرفة الإحرام والكون بمنى الرمي * فإن قيل لو كان من شرطه الصوم لما صح بالليل لعدم الصوم فيه * قيل له قد اتفقوا على أن من شرطه اللبث في المسجد ثم لا يخرجه من الاعتكاف خروجه لحاجة الإنسان وللجمعة ولم ينف ذلك كون اللبث في المسجد شرطاً فيه كذلك من شرطه الصوم وصحته بالليل مع عدم الصوم غير مانع أن يكون من شرطه وكذلك اللبث بمنى قربة لأجل الرمي ثم يكون اللبث بالليل بها قربة لرمي يفعله في غد كذلك الاعتكاف بالليل صحيح بصوم يستقبله في غد والله أعلم.

باب ما يجوز للمعتكف أن يفعله

قال الله تعالى [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] يحتمل اللفظ حقيقة المباشرة التي هي إلصاق البشرة بالبشرة من أي موضع كان من البدن ويحتمل أن تكون كناية عن الجماع كما كان المسيس كناية عن الجماع وحقيقته المس باليد وبسائر الأعضاء وقال [فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم] والمراد الجماع فلما اتفق الجميع أن هذه الآية قد حظرت الجماع على المعتكف وأنه مراد بها وجب أن تنتفي إرادة المباشرة التي هي حقيقة لامتناع كون لفظ واحد حقيقة مجازاً وقد اختلف الفقهاء في مباشرة

المعتكف فقال أصحابنا لا بأس بها إذا لم تكن بشهوة وأمن على نفسه ولا ينبغي أن يباشرها بشهوة ليلا ولا نهاراً فإن فعل فأنزل فسد اعتكافه فإن لم ينزل لم يفسد وقد أساء وقال ابن القاسم عن مالك إذا قبل امرأته فسد اعتكافه وقال المزني عن الشافعي إن باشر فسد اعتكافه وقال في موضع آخر لا يفسد الإعتكاف من الوطيء إلا ما يوجب الحد قال أبو بكر قد بينا أن مراد الآية في المباشرة هو الوطيء دون المباشرة باليد والقبلة وكذلك قال أبو يوسف أن قوله [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] إنما هو على الجماع وروى عن الحسن البصري قال المباشرة النكاح وقال ابن عباس إذا جامع المعتكف فسد اعتكافه وقال الضحاك كانوا يجامعون وهم معتكفون حتى نزل [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] وقال قتادة كان الناس إذا اعتكفوا خرج الرجل منهم فباشر أهله ثم رجع إلى المسجد فنهاهم الله عن ذلك بقوله [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] وهذا من قولهم يدل على أنهم عقلوا من مراد الآية الجماع دون اللمس والمباشرة باليد ويدل على أن المباشرة لغير شهوة مباحة للمعتكف حديث الزهري عن عروة عن عائشة أنها كانت ترجل رأس رسول الله ﷺ وهو معتكف فكانت لا محالة تمس بدن رسول الله ﷺ بيدها فدل على أن المباشرة لغير شهوة غير محظورة على المعتكف وأيضاً لما ثبت أن الاعتكاف بمعنى الصوم في باب حظر الجماع ولم يكن الصوم مانعاً من المباشرة أو القبلة لغير شهوة إذا أمن على نفسه وروى ذلك عن النبي ﷺ في آثار مستفيضة وجب أن لا يمنع الاعتكاف القبلة لغير شهوة ولما كانت المباشرة والقبلة لشهوة محظورتين في الصوم وجب أن يكون ذلك حكمهما في الاعتكاف ولما كانت المباشرة في الصوم إذا حدث عنها إنزال فسد الصوم وجب أن يفسد الاعتكاف لأن الإعتكاف والصوم قد جريا مجرى واحداً في اختصاصهما بحظر الجماع دون دواعيه من الطيب ودون اللباس فإن قيل المحرم إذا قبل بشهوة لزمه دم وإن لم ينزل فهلا أفسدت اعتكاف بمثله قيل له ليس الإحرام بأصل للاعتكاف ألا ترى أنه ممنوع في الإحرام من الجماع ودواعيه من الطيب ومحظور عليه اللبس والصيد وإزالة التفث عن نفسه وليس يحظر ذلك عليه الاعتكاف فثبت بذلك أن الإحرام ليس بأصل للاعتكاف وأن الإحرام أكبر حرمة فيما يتعلق به من الأحكام فلما كان المحرم ممنوعا من الاستمتاع

وقد حصل له ذلك بالمباشرة وإن لم ينزل وجب عليه دم لحصول الاستمتاع بما هو محظور عليه فأشبه الاستمتاع بالطيب واللباس فلزمه من أجل ذلك دم فإن قيل فلا يفسد اعتكافه وإن حدث عنها إنزال كما لا يفسد إحرامه قيل له لم نجعل ما وصفنا علة فى فساد الإعتكاف حتى يلزمنا عليها وإنما أفسدنا اعتكافه بالإنزال عن المباشرة كما أفسدنا صومه وأما الإحرام فهو مخصوص فى إفساده بالجماع فى الفرج وسائر الأمور المحظورة فى الإحرام لا يفسده ألا ترى أن اللبس والطيب والصيد كل ذلك محظور فى الإحرام ولا يفسده إذا وقع فيه فالإحرام فى باب البقاء مع وجود ما يحظره أكبر من الاعتكاف والصوم ألا ترى أن بعض الأشياء التى يحظرها الصوم يفسده مثل الأكل والشرب وكذلك يفسد الاعتكاف فلذلك قلنا إن المباشرة فى الاعتكاف إذا حدث عنها إنزال أفسدته كما تفسد الصوم ومتى لم يحدث عنها لم يكن لها تأثير فى إفساد الاعتكاف كما لم تؤثر فى إفساد الصوم واختلف فقهاء الأمصار فى أشياء من أمر المعتكف فقال أصحابنا لا يخرج المعتكف من المسجد فى اعتكاف واجب ليلا ولا نهاراً إلا لما لا بد منه من الغائط والبول وحضور الجمعة ولا يخرج لعيادة مريض ولا لشهود جنازة قالوا ولا بأس بأن يبيع ويشترى ويتحدث فى المسجد ويتشاغل بما لا مأثم فيه ويتزوج وليس فيه صمت وبه قال الشافعى وقال ابن وهب عن مالك لا يعرض المعتكف لتجارة ولا غيرها بل يشتغل باعتكافه ولا بأس أن يأمر بضيعته ومصلحة أهله ويبيع ماله أو شيئاً لا يشغله فى نفسه ولا بأس به إذا كان خفيفاً قال مالك ولا يكون معتكفاً حتى يجتنب ما يجتنب المعتكف ولا بأس بنكاح المعتكف ما لم يكن الوقاع وقال ابن القاسم عن مالك لا يقوم المعتكف إلى رجل يعزيه بمصيبة ولا يشهد نكاحاً يعقد فى المسجد يقوم إليه فى المسجد ولكن لو غشيه ذلك فى مجلسه لم أر به بأساً ولا يقوم إلى الناكح فيهنيه ولا يتشاغل فى مجالس العلم ولا يكتب العلم فى المجلس وكرهه ويشترى ويبيع إذا كان خفيفاً وقال سفيان الثورى المعتكف يعود المريض ويشهد الجمعة وما لا يحسن به أن يصنعه فى المسجد أتى أهله فصنعه ولا يدخل سقفاً إلا أن يكون ممره فيه ولا يجلس عند أهله وليوصيهم بحاجته وهو قائم أو يمشى ولا يبيع ولا يبتاع وإن دخل سقفاً بطل اعتكافه وقال الحسن بن صالح إذا دخل المعتكف بيتاً ليس فيه طريقه أو جامع بطل

اعتكافه ويحضر الجنازة ويعود المريض ويأتي الجمعة ويخرج للوضوء ويدخل بيت المريض ويكره أن يبيع ويشتري قال أبو بكر روى الزهري عن سعيد بن المسيب وعروة ابن الزبير عن عائشة قالت إن من السنة في المعتكف أن لا يخرج إلا لحاجة الإنسان ولا يتبع الجنازة ولا يعود مريضاً ولا يمس امرأة ولا يباشرها وعن سعيد بن المسيب ومجاهد قالا لا يعود المعتكف مريضاً ولا يجيب دعوة ولا يشهد جنازة وروى مجاهد عن ابن عباس قال ليس على المعتكف أن يعود مريضاً ولا يتبع جنازة فهؤلاء السلف من الصحابة والتابعين قد روى عنهم في المعتكف ما وصفنا وروى عن غيرهم خلاف ذلك وروى أبو إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي قال المعتكف يشهد الجمعة ويعود المريض ويتبع الجنازة وروى مثله عن الحسن وعامر وسعيد بن جبير وروى سفيان بن عيينة عن عمار بن عبد الله بن يسار عن أبيه عن علي أنه لم ير بأساً أن يخرج المعتكف ويبتاع وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ إذا اعتكف يدني إلى رأسه فأرجله وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان فهذا الحديث يقتضي حظر الخروج إلا لحاجة الإنسان بما وصفنا من أن فعل النبي ﷺ للاعتكاف وارد مورد البيان وفعله إذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فأوجب ما ذكرنا من فعله حظر الخروج على المعتكف إلا لحاجة الإنسان وإنما يعني به البول والغائط ولما كان من شرط الاعتكاف اللبث في المسجد وبذلك قرنه الله تعالى عند ذكره في قوله [ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد] وجب أن لا يخرج إلا لما لا بد منه من حاجة الإنسان وقضاء فرض الجمعة ولأنه معلوم أنه لم يعقد على نفسه اعتكافاً هو متنفل بإيجابه وهو يريد ترك شهود الجمعة وهي فرض عليه فصار حضورها مستثنى من اعتكافه * فإن قيل أليس في قوله [وأنتم عاكفون في المساجد] دلالة على أن من شرطه دوام اللبث فيه لأنه إنما ذكر الحال التي يكونون عليها وعلق به حظر الجماع إذا كانوا من بهذه الصفة ولا دلالة على حظر الخروج من المسجد في حال الاعتكاف قيل له هذا خطأ من وجهين أحدهما أنه معلوم أن حظر الجماع على المعتكف غير متعلق بكونه في المسجد لأنه لا خلاف بين أهل العلم أنه ليس له أن يجامع امرأته في بيته في

حال الاعتكاف وقد حكينا عن بعض السلف أن الآية نزلت فيمن كان يخرج من المسجد في حال اعتكافه إلى بيته ويجامع فلما كان ذلك كذلك ثبت أن ذكر المسجد في هذا الموضع إذا لم يعلق به حظر الجماع إنما هو لأن ذلك شرط الاعتكاف ومن أوصافه التي لا يصح إلا به والوجه الآخر أن الاعتكاف لما كان أصله في اللغة اللبث في الموضع ثم ذكر الله تعالى الاعتكاف فاللبث لا محالة مراد به وإن أضيف إليه معان أخر لم يكن الاسم لها في اللغة كما أن الصوم لما كان في اللغة هو الإمساك ثم نقل في الشرع إلى معان أخر لم يخرجه ذلك من أن يكون من شرطه وأوصافه التي لا يصح إلا به فثبت أن الاعتكاف هو اللبث في المسجد فواجب على هذا أن لا يخرج إلا لما لا بد منه أو لشهود الجمعة إذ كانت فرضاً مع ما عاضد هذه المقالة ما قدمنا من السنة . ولما لم يتعين فرض شهود الجنازة وعيادة المريض لم يجز له الخروج لهما وروى عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ يمر بالمريض وهو معتكف فما يعرج عليه يسأل عنه ويمضي وروى الزهري عن عمرة عن عائشة مثله من فعلها ولما اتفق الجميع ممن ذكرنا قوله أنه غير جائز للمعتكف أن يخرج فيتصرف في سائر أعمال البر من قضاء حوائج الناس والسعي على عياله وهو من البر وجب أن يكون كذلك حكم عيادة المريض وكما لا يجيبه إلى دعوته كذلك عيادته لأنهما سواء في حقوق بعضهم على بعض فالكتاب والأثر والنظر يدل على صحة ما وصفنا . فإن احتج محتج بما روى الهياج الخراساني قال حدثنا عنبسة بن عبد الرحمن عن عبد الخالق عن أنس قال قال رسول الله ﷺ (المعتكف يتبع الجنازة ويعود المريض وإذا خرج من المسجد قنع رأسه حتى يعود إليه) قيل له هذا حديث مجهول السند لا يعارض به حديث الزهري عن عمرة عن عائشة وأما قول من قال أنه إن دخل سقفاً بطل اعتكافه فتخصيصه السقف دون غيره لا دلالة عليه ولا فرق بين السقف وغيره من الفضاء فإن كونه في الفضاء والصحراء لا يفسد اعتكافه فكذلك السقف مثله وأما البيع والشراء من غير إحضار السلعة والميزان فلا بأس عندهم به وإنما أرادوا البيع بالقول فحسب لا إحضار السلع والأثمان وإنما جاز ذلك لأنه مباح فهو كسائر كلامه في الأمور المباحة وقد روى عن النبي ﷺ أنه نهى عن الصمت يوم إلى الليل فإذا كان الصمت محظوراً فهو لا محالة مأمور بالكلام فسائر ما ينافي الصمت

من صباح الكلام قد انتظمه اللفظ وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن محمد المروزي قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الزهري عن علي بن الحسين عن صفية قالت كان رسول الله ﷺ معتكفاً فأتيته أزوره ليلا فحدثته ثم قمت فانقلبت فقام معي ليقلبني وكان مسكنها في دار أسامة بن زيد فمر رجلان من الأنصار فلما رأيا النبي ﷺ أسرعا فقال ﷺ (على رسلكما إنها صفية بنت حيي قالا سبحان الله يا رسول الله قال إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم فخشيت أن يقذف في قلوبكما شيئاً أو قال شراً) فتشاغل في اعتكافه بمحادثة صفية ومشى معها إلى باب المسجد وهذا يبطل قول من قال لا يتشاغل بالحديث ولا بقوم فيمشي إلى أهلك في المسجد ، وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سليمان بن حرب ومسدد قالا حدثنا حماد بن زيد عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ يكون معتكفاً في المسجد فيناولني رأسه من خلال الحجرة فأغسل رأسه وأرجله وأنا حائض ، وقد حوى هذا الخبر أحكاما منها إباحة غسل الرأس وهو في المسجد ومنها جواز المباشرة واللمس بغير شهوة للمعتكف ومنها جواز غسل الرأس في حال الاعتكاف وغسل الرأس إنما هو لإصلاح البدن فدل ذلك على أن للمعتكف أن يفعل ما فيه صلاح بدنه ودل أيضاً على أنه له أن يشتغل بما فيه صلاح ماله كما أبيح له الاشتغال بإصلاح بدنه لأن النبي ﷺ قال (قتال المؤمن كفر وسبابه فسق وحرمة ماله كحرمة دمه) ودل أيضاً على أن للمعتكف أن يتزين لأن ترجيل الرأس من الزينة ويدل على أن من كان في المسجد فأخرج رأسه فغسله كان غاسلا له في المسجد وهو يدل على قولهم فيمن حلف لا يغسل رأس فلان في المسجد أنه يحنث إن أخرج رأسه من المسجد فغسله والحالف خارج المسجد وأنه إنما يعتبر موضع المغسول لا الغاسل لأن الغسل لا يكون إلا وهو متصل به يقتضي وجود المغسول ولذلك قالوا فيمن حلف لا يضرب فلانا في المسجد أنه يعتبر وجود المضروب في المسجد لا الضارب ويدل أيضاً على طهارة يد الحائض وسؤرها وأن حيضها لا يمنع طهارة بدنها وهو كقوله ﷺ ليس حيضك في يدك والله أعلم .

باب ما يحله حكم الحاكم وما لا يحله

قال الله تعالى ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا

فريقاً من أموال الناس بالإثم] والمراد والله أعلم لا يأكل بعضكم مال بعض بالباطل كما قال تعالى [ولا تقتلوا أنفسكم] وقوله [ولا تلمزوا أنفسكم] يعني بعضكم بعضاً وكما قال ﷺ (أموالكم وأعراضكم عليكم حرام) يعني أموال بعضكم على بعض وأكل المال بالباطل على وجهين أحدهما أخذه على وجه الظلم والسرقة والخيانة والغصب وما جرى مجراه والآخر أخذه من جهة محظورة نحو القمار وأجرة الغناء والقيان والملاهي والنائحة وثمن الخمر والخنزير والحر وما لا يجوز أن يتملكه وإن كان بطيبة نفس من مالكه وقد انتظمت الآية حظر أكلها من هذه الوجوه كلها ٭ ثم قوله [وتدلوا بها إلى الحكام] فيما يرفع إلى الحاكم فيحكم به في الظاهر ليحلها مع علم المحكوم له أنه غير مستحق له في الظاهر فأبان تعالى أن حكم الحاكم به لا يبيح أخذه فزجر عن أكل بعضنا لمال بعض بالباطل ثم أخبر أن ما كان منه بحكم الحاكم فهو في حيز الباطل الذي هو محظور عليه أخذه وقال في آية أخرى [يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم] فاستثنى من الجملة ما وقع من التجارة بتراض منهم به ولم يجعله من الباطل وهذا هو في التجارة الجائزة دون المحظورة وما تلونا من الآي أصل في أن حكم له الحاكم بالمال لا يبيح له أخذ المال الذي لا يستحقه ٭ وبمثله وردت الأخبار والسنة عن النبي ﷺ حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال حدثنا عبد العزيز بن أبي حازم عن أسامة بن زيد عن عبد الله بن رافع عن أم سلمة قالت كنت عند رسول الله ﷺ فجاء رجلان يختصمان في مواريث وأشياء قد درست فقال رسول الله ﷺ (إنما أقضي بينكما برأيي فيما لم ينزل علي فيه فمن قضيت له بحجة أراه اقتطع بها قطعة ظلماً فإنما يقطع قطعة من النار يأتي بها أسطاما يوم القيامة في عنقه) فبكى الرجلان فقال كل واحد منهما يا رسول الله حقي له فقال ﷺ (لا ولكن اذهبا فتوخيا للحق ثم استهما وليحلل كل واحد منكما صاحبه) ومعنى هذا الخبر مواطئ لما ورد به نص التنزيل في أن حكم الحاكم له بالمال لا يبيح له أخذه ٭ وقد حوى هذا الخبر معاني أخر منها أن النبي ﷺ قد كان يقضي برأيه واجتهاده فيما لم ينزل به وحي لقوله ﷺ (أقضي بينكما برأيي فيما لم ينزل علي فيه) وقد دل ذلك أيضاً على أن الذي كلف الحاكم من ذلك الأمر الظاهر وأنه لم يكلف المغيب عند الله تعالى ٭ وفيه الدلالة على أن كل مجتهد فيما يسوغ فيه الاجتهاد

مصيب إذلم يكلف غير ما أداه إليه اجتهاده ألا ترى أن النبي ﷺ قد أخبر أنه مصيب في حكمه بالظاهر وإن كان الأمر في المغيب خلافه ولم يبح مع ذلك للمقضي له أخذ ماقضي له به ه ودل أيضاً على أن الحاكم جائز له أن يعطي إنساناً مالا ويأمره به وإن لم يسع المحكوم له أخذه إذا علم أنه غير مستحق ه ودل أيضاً على جواز الصلح عن غير إقرار لأن واحداً منهما لم يقر بالحق وإنما بذل ماله لصاحبه فأمرهما النبي ﷺ بالصلح وأن يستهماعليه والإستهام هو الاقتسام ه ويدل على أن القسمة في العقار وغيره واجبة إذا طلبها أحدهما ويدل أيضاً على أن الحاكم يأمر بالقسمة ه ويدل على جواز البراءة من المجاهيل أيضاً لأنه أخبر بجهالة المواريث التي قد درست ثم أمرهما مع ذلك بالتحليل وعلى أنه لولم يذكر فيه أنها مواريث قد درست لكان يقتضي قوله وليحلل كل واحد منكما صاحبه جواز البراءة من المجاهيل لعموم اللفظ إذلم يفرق بين المجهول من ذلك والمعلوم ودل أيضاً على جواز تراضي الشريكين على القسمة من غير حكم الحاكم ه ودل أيضاً على أن من له قبل رجل حق فوهبه له فلم يقبله أنه لا يصح ويعود الملك إلى الواهب لأن كل واحد منهما رد ما وهبه الآخر وجعل حق نفسه لصاحبه ولما لم يفرق في ذلك بين الأعيان والديون وجب أن يستوي حكم الجميع إذا رد البراءة والهبة في وجوب بطلانهما ه ويدل أيضاً على أن قول القائل لفلان من مالي ألف درهم أنه هبة منه وليس بإقرار لأنه ﷺ لم يجعل قول كل واحد منهما الذي لي له إقراراً لأنه لو جعل إقراراً لجاز عليه ولم يحتاجا بعد ذلك إلى الصلح والتحليل والقسمة وكذلك قال أصحابنا فيمن قال لفلان من مالي ألف درهم ه ويدل أيضاً على جواز التحري والاجتهاد في موافقة الحق وإن لم يكن يقيناً لقوله ﷺ وتوخياً للحق أي تحرياً واجتهاداً ه ويدل أيضاً على أن الحاكم جائز له أن يرد الخصوم للصلح إذا رأى ذلك وأن لا يعملها على مر الحكم ولهذا قال عمر ردوا الخصوم كي يصطلحوا وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال أخبرنا سفيان عن هشام بن عروة عن أبيه عن زينب بنت أم سلمة عن أم سلمة قالت قال رسول الله ﷺ (إنما أنا بشر وأنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من صاحبه فأقضي له على نحو ما أسمع منه فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فلا يأخذ منه شيئاً فإنما أقطع له قطعة من النار) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا

أبو داود قال حدثنا الربيع بن نافع قال حدثنا ابن المبارك عن أسامة بن زيد عن عبدالله بن رافع مولى أم سلمة عن أم سلمة قالت أتى رسول الله ﷺ رجلان يختصمان فى مواريث لهما لم تكن لهما بينة إلا دعواهما فقال النبى ﷺ فذكر نحوه فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما حقى لك فقال لهما النبى ﷺ (أما إذ فعلتما مافعلتما فاقتسما وتوخيا الحق ثم استهما ثم تحالا) وهذان الحديثان فى معنى الحديث الذى قدمناه فى حظر أخذ ما يحكم له به الحاكم إذا علم أنه غير مستحق له وفيهما فوائد أخر منها أن قوله فى حديث زينب بنت أم سلمة أقضى له على نحو ما أسمع يدل على جواز إقرار المقر بما أقر به على نفسه لإخباره أنه يقضى بما يسمع وكذلك قد اقتضى الحكم بمقتضى ما يسمعه من شهادة الشهود واعتبار لفظها فيما يقتضيه ويوجبه وقال فى حديث عبد الله بن رافع هذا اقتسما وتوخيا الحق ثم استهما وهذا الاستهام هو القرعة التى يقرع بها عند القسمة وفيه دلالة على جواز القرعة فى القسمة والذى ورد التنزيل من حظر ما حكم له به الحاكم إذا علم المحكوم له أنه غير محكوم له بحق قد اتفقت الأمة عليه فيمن ادعى حقاً فى يدى رجل وأقام بينة فقضى له أنه غير جائز له أخذه وإن حكم الحاكم لا يبيح له ما كان قبل ذلك محظوراً عليه واختلفوا فى حكم الحاكم بعقد أو فسخ عقد بشهادة شهود إذا علم المحكوم له أنهم شهود زور فقال أبو حنيفة إذا حكم الحاكم ببينة بعقد أو فسخ عقد مما يصح أن يبتدأ فهو نافذ ويكون كعقد نافذ عقداه بينهما وإن كان الشهود شهود زور وأبو يوسف ومحمد والشافعى حكم الحاكم فى الظاهر كهو فى الباطن وقال أبو يوسف فإن حكم بفرقة لم تحل للمرأة أن تتزوج ولا يقربها زوجها أيضاً قال أبو بكر روى نحو قول أبى حنيفة عن على وابن عمر والشعبى ذكر أبو يوسف عن عمرو بن المقدام عن أبيه أن رجلا من الحى خطب امرأة وهو دونها فى الحسب فأبت أن تزوجه فادعى أنه تزوجها وأقام شاهدين عند على فقالت إنى لم أتزوجه قال قد زوجك الشاهدان فأمضى عليهما النكاح قال أبو يوسف وكتب إلى شعبة بن الحجاج يرويه عن زيد أن رجلين شهدا على رجل أنه طلق امرأته بزور ففرق القاضى بينهما ثم تزوجها أحد الشاهدين قال الشعبى ذلك جائز وأما ابن عمر فإنه باع عبداً بالبراءة فرفعه المشترى إلى عثمان فقال عثمان أتحلف بالله ما بعته وبه داء كتمته فأبى أن يحلف فرده عليه عثمان فباعه من غيره بفضل كثير فاستجاز ابن عمر بيع العبد مع علمه بأن باطن ذلك الحكم خلاف

ظاهره وإن عثمان لو علم منه مثل علم ابن عمر لما رده فثبت بذلك أنه كان من مذهبه إن فسخ الحاكم العقد يوجب عوده إلى ملكه وإن كان في الباطن خلافه ، ومما يدل على صحة قول أبي حنيفة في ذلك حديث ابن عباس في قصة هلال بن أمية ولعان النبي ﷺ بينهما ثم قال إن جاءت به على صفة كيت وكيت فهو لهلال بن أمية وإن جاءت به على صفة أخرى فهو لشريك بن سحماء الذي رميت به فجاءت به على الصفة المكروهة فقال النبي ﷺ لو لا ما مضى من الأيمان لكان لي ولها شأن ولم تبطل الفرقة الواقعة بلعانهما مع علمه بكذب المرأة وصدق الزوج فصار ذلك أصلا في أن العقود وفسخها متى حكم بها الحاكم بما لو ابتدأ أيضاً بحكم الحاكم وقع ، ويدل على ذلك أيضاً أن الحاكم مأمور بإمضاء الحكم عند شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة ولو توقف عن إمضاء الحكم بما شهد به الشهود من عقد أو فسخ عقد لكان آثما تاركا لحكم الله تعالى لأنه إنما كلف الظاهر ولم يكلف علم الباطن المغيب عند الله تعالى وإذا مضى الحكم بالعقد صار ذلك كعقد مبتدأ بينهما وكذلك إذا حكم بالفسخ صار كفسخ فيما بينهما وإنما نفذ العقد والفسخ إذا تراضى المتعاقدان بحكم الله عز وجل بذلك وكذلك حكم الحاكم . فإن قيل فلو حكم بشهادة عبيد لم ينفذ حكمه إذا تبين مع كونه مأموراً بإمضاء الحكم به قيل له إنما لم ينفذ حكمه من قبل أن الرق معنى يصح ثبوته من طريق الحكم وكذلك الشرك والحد في القذف فجاز فسخ حكم الحاكم به بعد وقوعه ألا ترى أنه يصح قيام البينة به والخصومة فيه عند الحاكم فلذلك جاز أن لا ينفذ حكم الحاكم بشهادة هؤلاء لوجود ما ذكرنا من المعاني التي يصح إثباتها من طريق الحكم وأما الفسق وجرح الشهادة من قبل أنهم شهود زور فليس هو معنى يصح إثباته من طريق الحكم ولا يتقبل فيه الخصومة فلم يفسخ ما أمضاه الحاكم فإن ألزمنا على العقد وفسخه الحكم بملك مطلق ولم تبح له أخذه لم يلزمنا ذلك لأن الحاكم عندنا إنما يحكم له بالتسليم لا بالملك لأنه لو حكم له بالملك لاحتيج إلى ذكر جهة الملك في شهادة الشهود فلما اتفق الجميع على أنه تقبل شهادة الشهود من غير ذكر جهة الملك دل ذلك على أن المحكوم به هو التسليم والحكم بالتسليم ليس بسبب لنقل الملك فلذلك كان الشيء باقياً على ملك مالكه ، وقوله [لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون] يدل على أن ذلك فيمن علم أنه أخذ ما ليس له فأما من لم يعلم فجائز له أن يأخذه بحكم الحاكم

له بالمال إذا قامت بينة وهذا يدل على أن البينة إذا قامت بأن لأبيه الميت على هذا ألف درهم أو أن هذه الدار تركها الميت ميراثاً أنه جائز للوارث أن يدعى ذلك ويأخذه بحكم الحاكم له به وإن لم يعلم صحة ذلك إذ هو غير عالم بأنه مبطل فيها يأخذه والله تعالى إنما ذم العالم به إذا أخذه بقوله [لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون] ومما يدل على نفاذ حكم الحاكم بما وصفنا من العقود وفسخها اتفاق الجميع على أن ما اختلف فيه الفقهاء إذا حكم الحاكم بأحد وجوه الاختلاف نفذ حكمه وقطع ما أمضاه تسويغ الاجتهاد فى رده ووسع المحكوم له أخذه ولم يسع المحكوم عليه منعه وإن كان اعتقادهما خلافه كنحو الشفعة بالجوار والنكاح بغير ولى ونحوهما من اختلاف الفقهاء .

باب الإهلال

قوله تعالى [يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج] وإنما يسمى هلالا فى أول ما يرى وما قرب منه لظهوره فى ذلك الوقت بعد خفائه ومنه الإهلال بالحج وهو إظهار التلبية واستهلال الصبي ظهور حياته بصوت أو حركة ومن الناس من يقول أن الإهلال هو رفع الصوت وأن إهلال الهلال من ذلك لرفع الصوت بذكره عند رؤيته والأول أبين وأظهر ألا ترى أنهم يقولون تهلل وجهه إذا ظهر منه البشر والسرور وليس هناك صوت مرفوع . وقال تأبط شراً :

وإذا نظرت إلى أسرة وجهه   برقت كبرق العارض المتهلل

يعنى الظاهر . وقد اختلف أهل اللغة فى الوقت الذى يسمى هلالا فمنهم من قال يسمى هلالا لليلتين من الشهر ومنهم من قال يسمى لثلاث ليال ثم يسمى قمراً وقال الأصمعى يسمى هلالا حتى يحجر وتحجيره أن يستدير بخطة دقيقة ومنهم من يقول يسمى هلالا حتى يبهر ضوءه سواد الليل فإذا غلب ضوءه سمى قمراً قالوا وهذا لا يكون إلا فى الليلة السابعة وقال الزجاج الأكثر يسمونه هلالا لابن ليلتين . وقيل أن سؤالهم وقع عن وجه الحكمة فى زيادة الأهلة ونقصانها فأجابهم أنها مقادير لما يحتاج إليه الناس فى صومهم وحجهم وعدد نسائهم ومحل الديون وغير ذلك من الأمور فكانت هذه منافع عامة لجميعهم وبها عرفوا الشهور والسنين ومالا يحصيه من المنافع والمصالح غير الله تعالى وفى هذه الآية دلالة على جواز الإحرام بالحج فى سائر السنة لعموم اللفظ فى سائر

الأهلة أنها مواقيت للحج ومعلوم أنه لم يرد به أفعال الحج فوجب أن يكون المراد الإحرام ، وقوله تعالى [الحج أشهر معلومات] لاينفي ماقلنا لأن قوله [الحج أشهر معلومات] فيه ضمير لايستغنى عنه الكلام وذلك لاستحالة كون الحج أشهراً لأن الحج هو فعل الحاج وفعل الحاج لا يكون أشهراً لأن الأشهر إنما هي مرور الأوقات ومرور الأوقات هو فعل الله ليس بفعل للحاج والحج فعل الحاج فثبت أن فى الكلام ضميراً لا يستغنى عنه ثم لايخلو ذلك الضمير من أن يكون فعل الحج أو الإحرام بالحج وليس لأحد صرفه إلى أحد المعنيين دون الآخر إلا بدلالة فلما كان فى اللفظ هذا الاحتمال لم يجز تخصيص قوله تعالى [قل هى مواقيت للناس والحج] به إذ غير جائز لنا تخصيص بالاحتمال ، والوجه الآخر أنه إن كان المراد إحرام الحج فليس فيه نفى لصحة الإحرام فى غيرها وإنما فيها إثبات الإحرام فيها وكذلك نقول أن الإحرام جائز فيها بهذه الآية وجائز فى غيرها بالآية الأخرى إذ ليس فى إحداهما مايوجب تخصيص الأخرى به والذى يقتضيه ظاهر اللفظ أن يكون المراد أفعال الحج لا إحرامه إلا أن فيه ضمير حرف الظرف وهو ، فى ، فمعناه حينئذ الحج فى أشهر معلومات وفيه تخصيص أفعال الحج فى هذه الأشهر دون غيرها وكذلك قال أصحابنا فيمن أحرم بالحج قبل أشهر الحج فطاف له وسعى بين الصفا والمروة قبل أشهر الحج أن سعيه ذلك لايجزيه وعليه أن يعيده لأن أفعال الحج لاتجزى قبل أشهر الحج فعلى هذا يكون معنى قوله [الحج أشهر معلومات] أن أفعاله فى أشهر الحج معلومات وقوله تعالى [يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج] عموم فى إحرام الحج لافى أفعال الحج الموجبة وغير جائز أن يكون مراده فى قوله [قل هى مواقيت للناس والحج] أهلة مخصوصة بأشهر الحج كما لايجوز أن تكون هذه الأهلة فى مواقيت الناس وآجال ديونهم وصومهم وفطرهم مخصوصة بأشهر الحج دون غيرها فلما ثبت عموم المراد فى سائر الأهلة فيما تضمنه اللفظ من مواقيت الناس وجب أن يكون ذلك حكمه فى الحج لأن الأهلة المذكورة لمواقيت الناس هى بعينها الأهلة المذكورة للحج وعلى أنا لو حملناه على أفعال الحج وجعلناها مقصورة المعنى على المذكور فى الآية فى قوله تعالى [الحج أشهر معلومات] لأدى ذلك إلى إسقاط فائدته وإزالة حكمه وتخصيص لفظه بغير دلالة توجب الاقتصار به على معنى قوله [الحج أشهر معلومات]

فلما وجب أن يوفى كل لفظ حقه مما اقتضاه من الحكم والفائدة وجب أن يكون محمولا على سائر الأهلة وأنها مواقيت لإحرام الحج وسنتكلم فى المسألة عند بلوغنا إليها إن شاء الله ٠ وقوله [قل هى مواقيت للناس] قد دل على أن العدتين إذا وجبتا من رجل واحد يكتفى فيهما بمضيهما جميعاً ولا تستأنف لكل واحد منهما حيضاً ولا شهوراً غير مدة الأخرى لأن الله تعالى لم يخصص إحداهما حين جعلها وقتاً لجميع الناس ببعضه دون بعض ومضى مدة العدة هو وقت لكل واحدة منهما لقوله [فما لكم عليهن من عدة تعتدونها] فجعل العدة حقاً للزوج ثم لما كانت العدة مرور الأوقات وقد جعل الله الأهلة وقتاً للناس كلهم وجب أن يكتفى بمضى واحدة للعدتين ٠ ألا ترى أن قوله تعالى [قل هى مواقيت للناس] قد عقل من مفهوم خطابه أنها تكون مدة لإجارة جميع الناس ولحلا لجميع ديونهم وإن كان واحد منهم لا يحتاج إلى أن يختص بنفسه ببعض الأهلة دون بعض كذلك مفهوم الآية فى العدة قد اقتضى مضى مدة واحدة لرجلين وقد دل قوله تعالى [قل هى مواقيت للناس] على أن العدة إذا كان ابتداؤها بالهلال وكانت بالشهور أنه إنما يجب استيفاؤها بالأهلة ثلاثة أشهر إن كانت ثلاثة وإن كانت عدة الوفاة فأربعة أشهر بالأهلة وأن لا تعتبر عدد الأيام وكذلك يدل على أن شهر الصوم معتبر بالهلال فى ابتدائه وانتهائه وأنه إنما يرجع إلى العدد عند فقد رؤية الهلال ويدل أيضاً على أن من آلى من امرأته فى أول الشهر أن مضى الأربعة الأشهر معتبر بالأهلة فى إيقاع الطلاق دون اعتبار الثلاثين وكذلك هذا فى الإجارات والأيمان وآجال الديون متى كان ابتداؤها بالهلال كان جميعها كذلك وسقط اعتبار عدد الثلاثين وبذلك حكم النبي ﷺ (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين) بالرجوع إلى اعتبار العدد عند فقد الرؤية وأما قوله [وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها] فإنه قد قيل فيه ما حدثنا عبدالله بن إسحاق المروزى قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع الجرجانى قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الزهرى قال كان ناس من الأنصار إذا أهلوا بالعمرة لم يحل بينهم وبين السماء شيء ويتحرجون من ذلك وكان الرجل يخرج مهلا بالعمرة فيبدو له الحاجة بعد ما يخرج من بيته فيرجع ولا يدخل من باب الحجرة من أجل سقف الباب أن يحول بينه وبين السماء فيفتح الجدار من ورائه ثم يقوم على حجرته فيأمر

بحاجته فيخرج من بيته وبلغنا أن رسول الله ﷺ أهل من الحديبية بالعمرة فدخل حجرته فدخل فى أثره رجل من الأنصار من بنى سلمة فقال له النبى ﷺ إنى أحمس قال الزهرى وكانت الحمس لا يبالون ذلك فقال الأنصارى وأنا أحمس يقول وأنا على دينك فأنزل الله تعالى [ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها] وروى ابن عباس والبراء وقتادة وعطاء أنه كان قوم من الجاهلية إذا أحرموا نقبوا فى ظهور بيوتهم نقباً يدخلون منه ويخرجون فنهوا عن التدين بذلك وأمروا أن يأتوا البيوت من أبوابها وقيل فيه أنه مثل ضربه الله لهم بأن يأتوا البر من وجهه وهو الوجه الذى أمر الله تعالى به وليس يمتنع أن يكون مراد الله تعالى به جميع ذلك فيكون فيه بيان أن إتيان البيوت من ظهورها ليس بقربة إلى الله تعالى ولا هو مما شرعه ولا ندب إليه ويكون مع ذلك مثلا أرشد بايه إلى أن يأتى الأمور من مأتاها الذى أمر الله تعالى به وندب إليه وفيه بيان أن ما لم يشرعه قربة ولا ندب إليه لا يصير قربة ولا ديناً بأن يتقرب به متقرب ويعتقده ديناً . ونظيره من السنة ما روى عن النبى ﷺ من نهيه عن صمت يوم إلى الليل وأنه رأى رجلا فى الشمس فقال ما شأنه فقيل إنه نذر أن يقوم فى الشمس فأمره بأن يتحول إلى الظل وأنه ﷺ نهى عن الوصال لأن الليل لا صوم فيه فنهى أن يعتقد صومه وترك الأكل فيه قربة وهذا كله أصل فى أن من نذر ما ليس بقربة لم يلزمه بالنذر ولا يصير قربة بالإيجاب ويدل أيضاً على أن ما ليس له أصل فى الوجوب وإن كان قربة لا يصير واجباً بالنذر نحو عيادة المريض وإجابة الدعوة والمشى إلى المسجد والقعود فيه والله تعالى أعلم .

باب فرض الجهاد

قال الله تعالى [وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين] قال أبو بكر لم تختلف الأمة أن القتال كان محظوراً قبل الهجرة بقوله [إدفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم وما يلقيها إلا الذين صبروا وما يلقيها إلا ذو حظ عظيم] وقوله [فاعف عنهم واصفح] وقوله [وجادلهم بالتى هى أحسن] وقوله [فإن تولوا فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب] وقوله [وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما] وروى عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس أن عبد الرحمن ابن عوف وأصحاباً له كانت أموالهم بمكة فقالوا يا رسول الله كنا فى عزة ونحن مشركون

فلما آمنا صرنا أذلاء فقال ﷺ (إنى أمرت بالعفو فلا تقاتلوا القوم) فلما حوله إلى المدينة أمروا بالقتال فكفوا فأنزل الله [ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس] وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبدالله بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله عز وجل [لست عليهم بمصيطر] وقوله [وما أنت عليهم بجبار] وقوله [فاعف عنهم واصفح] وقوله [قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله] قال نسخ هذا كله قوله تعالى [اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وقوله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر - إلى قوله - صاغرون] وقد اختلف السلف فى أول آية نزلت فى القتال فروى عن الربيع بن أنس وغيره أن قوله [وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم] أول آية نزلت وروى عن جماعة آخرين منهم أبو بكر الصديق والزهرى وسعيد بن جبير أن أول آية نزلت فى القتال [أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا] الآية وجائز أن يكون [وقاتلوا فى سبيل الله] أول آية نزلت فى إباحة قتال من قاتلهم والثانية فى الإذن فى القتال عامة لمن قاتلهم ومن لم يقاتلهم من المشركين . وقد اختلف فى معنى قوله [وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم] فقال الربيع بن أنس هى أول آية نزلت فى القتال بالمدينة وكان النبى ﷺ بعد ذلك يقاتل من قاتله من المشركين ويكف عمن كف عنه إلى أن أمر بقتال الجميع . قال أبو بكر وهو عنده بمنزلة قوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] وقال محمد بن جعفر بن الزبير أمر أبو بكر بقتال الشمامسة لأنهم يشهدون القتال وأن الرهبان من رأيهم أن لا يقاتلوا فأمر أبو بكر رضى الله عنه بأن لا يقاتلوا وقد قال الله تعالى [وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم] فكانت الآية على تأويله ثابتة الحكم ليس فيها نسخ وعلى قول الربيع بن أنس أن النبى ﷺ والمسلمين كانوا مأمورين بعد نزول الآية بقتال من قاتل دون من كف سواء كان ممن يتدين بالقتال أو لا يتدين وروى عن عمر بن عبد العزيز فى قوله [وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم] أنه فى النساء والذرية ومن لم ينصب لك الحرب منهم كأنه ذهب إلى أن المراد به من لم يكن من أهل القتال فى الأغلب لضعفه وعجزه لأن ذلك حال النساء والذرية وقد روى عن النبى ﷺ

فى آثار شائعة النهى عن قتل النساء والولدان وروى عنه أيضاً النهى عن قتل أصحاب الصوامع رواه داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس عن النبى ﷺ فإن كان معنى الآية على ماقال الربيع بن أنس أنه أمر فيها بقتال من قاتل والكف عمن لايقاتل فإن قوله [قاتلوا الذين يلونكم من الكفار] ناسخ لمن يلى وحكم الآية كان باقياً فيمن لا يلينا منهم ثم لما نزل قوله [واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم - إلى قوله - ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام] فكان ذلك أعم من الأول الذى فيه الأمر بقتال من يلينا دون من لا يلينا إلا أن فيه ضرباً من التخصيص بحظره القتال عند المسجد الحرام إلا على شرط أن يقاتلونا فيه بقوله [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم] ثم نزل الله فرض قتال المشركين كافة بقوله [وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة] وقوله [كتب عليكم القتال وهو كره لكم] وقوله تعالى [فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] فمن الناس من يقول إن قوله [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام] منسوخ بقوله [اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] ومنهم من يقول هذا الحكم ثابت لايقاتل فى الحرم إلا من قاتل ويؤيد ذلك ماروى عن النبى ﷺ أنه قال يوم فتح مكة (إن مكة حرام حرمها الله يوم خلق السموات والأرض فإن ترخص مترخص بقتال رسول الله ﷺ فيها فإنما أحلت له ساعة من نهار ثم عادت حراماً إلى يوم القيامة) فدل ذلك على أن حكم الآية باق غير منسوخ وأنه لايحل أن تبتدىء فيها بالقتال لمن لم يقاتل وقد كان القتال محظوراً فى الشهر الحرام بقوله [يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد] ثم نسخ بقوله [فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] ومن الناس من يقول هو غير منسوخ والحظر باق وأما قوله [واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم] فإنه أمر بقتل المشركين إذا ظفرنا بهم وهى عامة فى قتال سائر المشركين من قاتلنا منهم ومن لم يقاتلنا بعد أن يكونوا من أهل القتال لأنه لاخلاف أن قتل النساء والذرارى محظوراً وقد نهى عنه النبى ﷺ وعن قتل أهل الصوامع فإن كان المراد بقوله [وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم] الأمر بقتال من قاتلنا ممن هو أهل القتال دون من كف عنا منهم وكان قوله [ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين] نهى عن قتال من لم يقاتلنا فهى لا محالة

منسوخة بقوله [واقتلوهم حيث ثقفتموهم] لإيجابه قتل من حظر قتله فى الآية الأولى بقوله [وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا] إذ كان الاعتداء فى هذا الموضع هو قتال من لم يقاتل وقوله [وأخرجوهم من حيث أخرجوكم] يعنى والله أعلم من مكة إن أمكنكم ذلك لأنهم قد كانوا آذوا المسلمين بمكة حتى اضطروهم إلى الخروج فكانوا مخرجين لهم وقد قال الله تعالى [وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك] فأمرهم الله تعالى عند فرضه القتال بإخراجهم إذا تمكنوا من ذلك إذ كانوا منهيين عن القتال فيها إلا أن يقاتلوهم فيكون قوله [واقتلوهم حيث ثقفتموهم] عاما فى سائر المشركين إلا فيمن كان بمكة فإنهم أمروا بإخراجهم منها إلا لمن قاتلهم فإنه أمر بقتالهم حينئذ والدليل على ذلك قوله فى نسق التلاوة [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه] فثبت أن قوله [واقتلوهم حيث ثقفتموهم] فيمن كان بغير مكة . وقوله [والفتنة أشد من القتل] روى عن جماعة من السلف أن المراد بالفتنة ههنا الكفر وقيل إنهم كانوا يفتنون المؤمنين بالتعذيب ويكرهونهم على الكفر ثم عيروا المؤمنين بأن قتل واقد بن عبد الله وهو من أصحاب النبى ﷺ عمرو بن الحضرمى وكان مشركا فى الشهر الحرام وقالوا قد استحل محمد القتال فى الشهر الحرام فأنزل الله [والفتنة أشد من القتل] يعنى كفرهم وتعذيبهم المؤمنين فى البلد الحرام وفى الشهر الحرام أشد وأعظم مأثما من القتل فى الشهر الحرام . وأما قوله [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه] فإن المراد بقوله [حتى يقاتلوكم فيه] حتى يقتلوا بعضكم كقوله [ولا تلمزوا أنفسكم] يعنى بعضكم بعضاً إذ غير جائز أن يأمر بقتلهم بعد أن يقتلوهم كلهم وقد أفادت الآية حظر القتل بمكة لمن لم يقتل فيها فيحتج بها فى حظر قتل المشرك الحربى إذا لجأ إليها ولم يقاتل ويحتج أيضاً بعمومها فيمن قتل ولجأ إلى الحرم فى أنه لا يقتل لأن الآية لم تفرق بين من قتل وبين من لم يقتل فى حظر قتل الجميع فلزم بمضمون الآية أن لا نقتل من وجدنا فى الحرم سواء كان قاتلا أو غير قاتل إلا أن يكون قد قتل فى الحرم فحينئذ يقتل بقوله [فإن قاتلوكم فاقتلوهم] فإن قيل هو منسوخ بقوله [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله] قيل له إذا أمكن استعمالهما لم يثبت النسخ لا سيما مع اختلاف الناس فى نسخه فيكون قوله [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة] فى غير الحرم ونظيره فى حظر

قتل من لجأ إلى الحرم وإن كان جانياً قوله [ومن دخله كان آمناً] وقد تضمن ذلك أمناً من خوف القتل فدل على أن المراد من دخله وقد استحق القتل أنه يأمن بدخوله وكذلك قوله [وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً] كل ذلك دل على أن اللاجيء إلى الحرم المستحق للقتل يأمن به ويزول عنه القتل بمصيره إليه ومع ذلك فإن قوله [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله] إذا كان نازلا مع أول الخطاب عند قوله [ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام] فغير جائز أن يكون ناسخاً له لأن النسخ لا يصح إلا بعد التمكن من الفعل وغير جائز وجود الناسخ والمنسوخ في خطاب واحد وإذا كان الجميع مذكوراً في خطاب واحد على ما يقتضيه نسق التلاوة ونظام التنزيل فغير جائز لأحد إثبات تاريخ الآيتين وتراخي نزول إحداهما عن الأخرى إلا بالنقل الصحيح ولا يمكن أحد دعوى نقل صحيح في ذلك وإنما روى ذلك عن الربيع بن أنس فقال هو منسوخ بقوله [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة] وقال قتادة هو منسوخ بقوله [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وجائز أن يكون ذلك تأويلا منه ورأياً لأن قوله [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] لا محالة نزل بعد سورة البقرة لا يختلف أهل النقل في ذلك وليس فيه مع ذلك دلالة على النسخ لإمكانه استعمالهما بأن يكون قوله [فاقتلوا المشركين] مرتباً على قوله [ولا تقاتلوهم عند المسجد] فيصير قوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم إلا عند المسجد الحرام إلا أن يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم ويدل عليه أيضاً حديث ابن عباس وأبي شريح الخزاعي وأبي هريرة أن النبي ﷺ خطب يوم فتح مكة فقال (يا أيها الناس إن الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والأرض لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراماً إلى يوم القيامة) وفي بعض الأخبار فإن ترخص مترخص بقتال رسول الله ﷺ فإنما أحلت لي ساعة من نهار فثبت بذلك حظر القتال في الحرم إلا أن يقاتلوا وقد روى عبد الله بن إدريس عن محمد بن إسحاق قال حدثني سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي شريح الخزاعي هذا الحديث وقال فيه وإنما أحل لي القتال بها ساعة من نهار ويدل عليه أيضاً ما روى عن النبي ﷺ أنه خطب يومئذ حين قتل رجل من خزاعة رجلا من هذيل ثم قال (إن أعتى الناس على الله ثلاثة رجل قتل غير قاتله ورجل قتل في الحرم ورجل قتل بذحل الجاهلية) وهذا يدل على

تحريم القتل فى الحرم لمن لم يجن فيه من وجهين أحدهما عموم الذم للقاتل فى الحرم والثانى قد ذكر معه قتل من لم يستحق القتل فثبت أن المراد قتل من استحق القتل فالجأ وأن ذلك إخبار منه بأن الحرم يحظر قتل من لجأ إليه وهذه الآى التى تلوناها فى حظر قتل من لجأ إلى الحرم فإن دلالتها مقصورة على حظر القتل فحسب ولا دلالة فيها على حكم مادون النفس لأن قوله [ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام] مقصور على حكم القتل وكذلك قوله [ومن دخله كان آمناً] وقوله [مثابة للناس وأمناً] ظاهره الأمن من القتل وإنما يدخل ماسواه بدلالة لأن قوله [ومن دخله] اسم للإنسان وقوله [كان آمناً] راجع إليه فالذى اقتضت الآية أمانه هو الإنسان لا أعضاؤه ومع ذلك فإن كان اللفظ مقتضياً للنفس فما دونها فأما ماخصصنا دونها بدلالة وحكم اللفظ باق فى النفس ولا خلاف أيضاً أن من لجأ إلى الحرم وعليه دين أنه يحبس به وإن دخوله الحرم لا يعصمه من الحبس كذلك كل ما لم يكن نفساً من الحقوق فإن الحرم لا يعصمه منه قياساً على الديون وأما قوله عز وجل [فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم] يعنى فإن انتهوا عن الكفر فإن الله يغفر لهم لأن قوله [فإن انتهوا] شرط يقتضى جواباً وهذا يدل على أن قاتل العمد له توبة إذ كان الكفر أعظم مأثماً من القتل وقد أخبر الله أنه يقبل التوبة منه ويغفر له وقوله تعالى [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله] يوجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر قال ابن عباس وقتادة ومجاهد والربيع بن أنس الفتنة ههنا الشرك وقيل إنما سمى الكفر فتنة لأنه يؤدى إلى الهلاك كما يؤدى إليه الفتنة وقيل إن الفتنة هى الاختبار والكفر عند الاختبار إظهار الفساد وأما الدين فهو الانقياد لله بالطاعة وأصله فى اللغة ينقسم إلى معنيين أحدهما الانقياد كقول الأعشى :

هو دان الرباب اذ كرهوا الدين دراكا بغزوة وصيال
ثم دانت بعد الرباب وكانت كعذاب عقوبة الأقوال

والآخر العادة من قول الشاعر :

تقول وقد درأت لها وضينى أهذا دينه أبداً ودينى

والدين الشرعى هو الانقياد لله عز وجل والاستسلام له على وجه المداومة والعادة وهذه الآية خاصة فى المشركين دون أهل الكتاب لأن ابتداء الخطاب جرى بذكرهم

فى قوله عز وجل [واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم] وذلك صفة مشركى أهل مكة الذين أخرجوا النبى ﷺ وأصحابه فلم يدخل أهل الكتاب فى هذا الحكم وهذا يدل على أن مشركى العرب لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف لقوله [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة - يعنى كفراً - ويكون الدين لله] ودين الله هو الإسلام لقوله [إن الدين عند الله الإسلام] وقوله [فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين] المعنى فلا قتل إلا على الظالمين يعنى والله أعلم القتل المبدوء بذكره فى قوله [وقاتلوهم] وسمى القتل الذى يستحقونه بكفرهم عدواناً لأنه جزاء الظلم فسمى باسمه كقوله تعالى [وجزاء سيئة سيئة مثلها] وقوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] وإن لم يكن الجزاء اعتداء ولا سيئة * قوله تعالى [الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص] روى عن الحسن أن مشركى العرب قالوا للنبى ﷺ أنهيت عن قتالنا فى الشهر الحرام قال نعم وأراد المشركون أن يغزوه فى الشهر الحرام فيقاتلوه فأنزل الله تعالى [الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص] يعنى إن استحلوا منكم فى الشهر الحرام شيئاً فاستحلوا منهم مثله وروى ابن عباس والربيع بن أنس وقتادة والضحاك أن قريشاً لما ردت رسول الله ﷺ يوم الحديبية محرماً فى ذى القعدة عن البلد الحرام فى الشهر الحرام فأدخله الله مكة فى العام المقبل فى ذى القعدة فقضى عمرته وأقصه بما حيل بينه وبينه فى يوم الحديبية ويمتنع أن يكون المراد الأمرين فيكون إخباراً بما أقصه الله من الشهر الحرام الذى صده المشركون عن البيت بشهر مثله فى العام القابل وقد تضمن مع ذلك إباحة القتال فى الشهر الحرام إذا قاتلهم المشركون لأن لفظاً واحداً لا يكون خبراً وأمراً ومتى حصل على أحد المعنيين انتفى الآخر إلا أنه جائز أن يكون إخباراً بما عوض الله نبيه من فوات العمرة فى الشهر الحرام الذى صده المشركون عن البيت شهراً مثله فى العام القابل وكانت حرمة الشهر الذى أبدل كحرمة الشهر الذى فات فلذلك قال [والحرمات قصاص] ثم عقب تعالى ذلك بقوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] فأفاد أنهم إذا قاتلوهم فى الشهر الحرام فعليهم أن يقاتلوهم فيه وإن لم يجز لهم أن يبتدؤهم بالقتال وسمى الجزاء اعتداء لأنه مثله فى الجنس وقدر الاستحقاق على ما يوجبه فسمى باسمه على وجه المجاز لأن المعتدى فى الحقيقة هو الظالم * وقوله تعالى

[فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] عموم في أن من استهلك لغيره مالا كان عليه مثله وذلك المثل ينقسم إلى وجهين أحدهما مثله في جنسه وذلك في المكيل والموزون والمعدود والآخر مثله في قيمته لأن النبي ﷺ قضى في عبد بين رجلين أعتقه أحدهما وهو موسر أن عليه ضمان نصف قيمته فجعل المثل اللازم بالاعتداء هو القيمة فصار أصلا في هذا الباب وفي أن المثل قد يقع على القيمة ويكون اسما لها ويدل على أن المثل قد يكون اسما لما ليس هو من جنسه إذا كان في وزانه وعروضه في المقدار المستحق من الجزاء أن من اعتدى على غيره بقذف لم يكن المثل المستحق عليه أن يقذف بمثل قذفه بل يكون المثل المستحق عليه هو جلد ثمانين وكذلك لو شتمه بما دون القذف كان عليه التعزير وذلك مثل لما نال منه فثبت بذلك أن اسم المثل قد يقع على ما ليس من جنسه بعد أن يكون في وزانه وعروضه في المقدار المستحق من طريق الجزاء ويحتج بذلك في أن من غصب ساجة فأدخلها في بنائه أن عليه قيمتها لأن القيمة قد تناولها اسم المثل فمن حيث كان الغاصب معتديا بأخذها كان عليه مثلها بحق العموم * فإن قيل إذا نقضنا بناءه وأخذناها بعينها فقد اعتدينا عليه بمثل ما اعتدى * قيل له أخذ ملكه بعينه لا يكون اعتداء على الغاصب كما أن من له عند رجل وديعة فأخذها لم يكن معتديا عليه وإنما الاعتداء عليه أن يزيل من ملكه مثل ما أزال أو يزيل يده عن مثل ما أزال عنه يد المغصوب منه فأما أخذ ملكه بعينه فليس فيه اعتداء على أحد ولا فيه أخذ المثل ويحتج به في إيجاب القصاص فيما يمكن استيفاء المماثلة والمساواة فيه دون ما لم يعلم فيه استيفاء المماثلة وذلك نحو قطع اليد من نصف الساعد والجائفة والآمة في سقوط القصاص فيها لتعذر استيفاء المثل إذ كان الله تعالى إنما أمرنا باستيفاء المثل ويحتج به أبو حنيفة فيمن قطع يد رجل وقتله أن لوليه أن يقطع يده ثم يقتله لقوله [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] فله أن يفعل به مثل ما فعل بمقتضى الآية * وقوله تعالى [وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة] قال أبو بكر قد قيل فيه وجوه أحدها ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح قال حدثنا ابن وهب عن حيوة بن شريح وابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن أسلم أبي عمران قال غزونا بالقسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمن بن الوليد والروم ملصقو

ظهورهم بحائط المدينة فحمل رجل على العدو فقال الناس مه مه لا إله إلا الله يلقي بيديه إلى التهلكة فقال أبو أيوب إنما نزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار لما نصر الله نبيه وأظهر دينه الإسلام قلنا هلم نقيم في أموالنا ونصلحها فأنزل الله تعالى [وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة] فالإلقاء بالأيدي إلى التهلكة أن نقيم في أموالنا فنصلحها وندع الجهاد قال أبو عمران فلم يزل أبو أيوب يجاهد في سبيل الله حتى دفن بالقسطنطينية فأخبر أبو أيوب أن الإلقاء بالأيدي إلى التهلكة هو ترك الجهاد في سبيل الله وأن الآية في ذلك نزلت وروى مثله عن ابن عباس وحذيفة والحسن وقتادة ومجاهد والضحاك وروى عن البراء بن عازب وعبيدة السلماني الإلقاء بالأيدي إلى التهلكة هو اليأس من المغفرة بارتكاب المعاصي وقيل هو الإسراف في الإنفاق حتى لا يجد ما يأكل ويشرب فيتلف وقيل هو أن يقتحم الحرب من غير نكاية في العدو وهو الذي تأوله القوم الذي أنكر عليهم أبو أيوب وأخبر فيه بالسبب وليس يمتنع أن يكون جميع هذه المعاني مرادة بالآية لاحتمال اللفظ لها وجواز اجتماعها من غير تضاد ولا تناف ـ فأما حمله على الرجل الواحد يحمل على حلبة العدو فإن محمد بن الحسن ذكر في السير الكبير أن رجلا لو حمل على ألف رجل وهو وحده لم يكن بذلك بأس إذا كان يطمع في نجاة أو نكاية فإن كان لا يطمع في نجاة ولا نكاية فإني أكره له ذلك لأنه عرض نفسه للتلف من غير منفعة المسلمين وإنما ينبغي للرجل أن يفعل هذا إذا كان يطمع في نجاة أو منفعة للمسلمين فإن كان لا يطمع في نجاة ولا نكاية ولكنه يجرىء المسلمين بذلك حتى يفعلوا مثل ما فعل فيقتلون وينكون في العدو فلا بأس بذلك إن شاء الله لأنه لو كان على طمع من النكاية في العدو ولا يطمع في النجاة لم أر بأساً أن يحمل عليهم فكذلك إذا طمع أن ينكي غيره فيهم بحملته عليهم فلا بأس بذلك وأرجو أن يكون فيه مأجوراً وإنما يكره له ذلك إذا كان لا منفعة فيه على وجه من الوجوه وإن كان لا يطمع في نجاة ولا نكاية ولكنه مما يرهب العدو فلا بأس بذلك لأن هذا أفضل النكاية وفيه منفعة المسلمين والذي قال محمد من هذه الوجوه صحيح لا يجوز غيره وعلى هذه المعاني يحمل تأويل من تأول في حديث أبي أيوب أنه ألقى بيده إلى التهلكة بحمله على العدو إذ لم يكن عندهم في ذلك منفعة وإذا كان كذلك فلا ينبغي أن يتلف نفسه من غير منفعة عائدة على الدين ولا على

المسلمين فأما إذا كان فى تلف نفسه منفعة عائدة على الدين فهذا مقام شريف مدح الله به أصحاب النبي ﷺ فى قوله [إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون] وقال [ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون] وقال [ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله] فى نظائر ذلك من الآى التى مدح الله فيها من بذل نفسه لله ، وعلى ذلك ينبغى أن يكون حكم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أنه متى رجا نفعاً فى الدين فبذل نفسه فيه حتى قتل كان فى أعلى درجات الشهداء قال الله تعالى [وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور] وقد روى عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال (أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل تكلم بكلمة حق عند سلطان جائر فقتله) وروى أبو سعيد الخدرى عن النبي ﷺ أنه قال (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن الجراح عن عبد الله بن يزيد عن موسى بن على بن رباح عن أبيه عن عبد العزيز بن مروان قال سمعت أبا هريرة يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول (شر ما فى الرجل شح هالع وجبن خالع) وذم الجبن يوجب مدح الإقدام والشجاعة فيما يعود نفعه على الدين وإن أيقن فيه بالتلف والله تعالى أعلم بالصواب .

باب العمرة هل هى فرض أم تطوع

قال الله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] واختلف السلف فى تأويل هذه الآية فروى عن على وعمر وسعيد بن جبير وطاوس قالوا إتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك وقال مجاهد إتمامهما بلوغ آخرهما بعد الدخول فيهما وقال سعيد بن جبير وعطاء هو إقامتهما إلى آخر ما فيهما لله تعالى لأنهما واجبان كأنهما تأولا ذلك على الأمر بفعلهما كقوله لو قال حجوا واعتمروا وروى عن ابن عمر وطاوس قالا إتمامهما إفرادهما وقال قتادة إتمام العمرة الاعتبار فى غير أشهر الحج وروى عن علقمة فى قوله تعالى [العمرة لله] قال لا تجاوز بها البيت وقد اختلف السلف فى وجوب العمرة فروى عن عبد الله بن مسعود وإبراهيم النخعى والشعبي أنها تطوع وقال مجاهد فى قوله [وأتموا الحج والعمرة لله] قال ما أمرنا به فيهما وقالت عائشة وابن عباس وابن عمر

والحسن وابن سيرين هي واجبة وروى نحوه عن مجاهد وروى عن طاوس عن أبيه قال العمرة واجبة ، واحتج من أوجبها بظاهر قوله [وأتموا الحج والعمرة لله] قالوا واللفظ يحتمل إتمامهما بعد الدخول فيهما ويحتمل الأمر بابتداء فعلهما فالواجب حمله على الأمرين بمنزلة عموم يشتمل على مشتمل فلا يخرج منه شيء إلا بدلالة ، قال أبو بكر ولا دلالة في الآية على وجوبها وذلك لأن أكثر مافيها الأمر بإتمامها وذلك إنما يقتضي نفي النقصان عنهما إذا فعلت لأن ضد التمام هو النقصان لا البطلان ألا ترى أنك تقول للناقص أنه غير تام ولا تقول مثله لما لم يوجد منه شيء فعلمنا أن الأمر بالإتمام إنما اقتضى نفي النقصان ولذلك قال علي وعمر إتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك يعني الأبلغ في نفي النقصان الإحرام بهما من دويرة أهلك وإذا كان ذلك على ما وصفنا كان تقديره أن لا يفعلهما ناقصين وقوله لا يفعلهما ناقصين لا يدل على الوجوب لجواز إطلاق ذلك على النوافل ألا ترى أنك تقول لا تفعل الحج التطوع ولا العمرة التطوع ناقصين ولا صلاة النفل ناقصة فإذا كان الأمر بالإتمام يقتضي نفي النقصان فلا دلالة فيه إذاً على وجوبها ، ويدل على صحة ذلك أن العمرة التطوع والحج النفل مرادان بهذه الآية في النهي عن فعلهما ناقصين ولم يدل ذلك على وجوبهما في الأصل وأيضاً فإن الأظهر من لفظ الإتمام إنما يطلق بعد الدخول فيه قال الله عز وجل [وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل] فأطلق عليه لفظ الإتمام بعد الدخول قال النبي ﷺ (ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا) فأطلق لفظ الإتمام عليها بعد الدخول فيها ، ويدل على أن المراد إيجاب إتمامهما بعد الدخول فيهما أن الحج والعمرة نافلتين يلزمه إتمامهما بعد الدخول فيهما بالآية فكان بمنزلة قوله أتموهما بعد الدخول فيهما فغير جائز إذا ثبت أن المراد لزوم الإتمام بعد الدخول حمله على الابتداء لتضاد المعنيين ألا ترى أنه إذا أراد به الإلزام بالدخول انتفى إن يريد به الإلزام قبل الدخول نافٍ لكونه واجباً بالدخول ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال أن حجة الإسلام إنما تلزم بالدخول وإن صلاة الظهر متعلق لزومها بالدخول فيها وهذا يدل على أنه غير جائز إرادة إيجابهما بالدخول وإيجابهما ابتداء قبل الدخول فيهما فثبت بما وصفنا أنه لا دلالة في هذه الآية على وجوب العمرة قبل الدخول فيها ومما يدل على

أنها ليست بواجبة ماروى عن النبي ﷺ أنه قال (العمرة هي الحج الأصغر) وروى عن عبد الله بن شداد ومجاهد قالا العمرة هي الحج الأصغر وإذا ثبت أن اسم الحج يتناول العمرة ثم ثبت عن النبي ﷺ ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا زهير بن حرب وعثمان بن أبي شيبة قالا حدثنا يزيد بن هارون عن سفيان بن حسين عن الزهرى عن أبي سنان الدؤلى عن ابن عباس أن الأقرع بن حابس سأل النبي ﷺ فقال يارسول الله الحج فى كل سنة أو مرة واحدة قال (بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع) فلما سمى النبي ﷺ العمرة فى الخبر الأول حجاً وقال للأقرع الحج مرة واحدة فمن زاد فتطوع انتفى بذلك وجوب العمرة إذ كانت قد تسمى حجاً ويدل عليه ماحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا يعقوب بن يوسف المطوعى قال حدثنا أبوعبد الرحمن عن عبد الله بن عمر قال حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن حجاج بن أرطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله قال سأل رجل النبي ﷺ عن الصلاة والحج أواجب قال نعم وسأله عن العمرة أهى واجبة قال لا ولأن تعتمر خير لك ورواه أيضاً عباد بن كثير عن محمد ابن المنكدر مثل حديث الحجاج وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا ابن الأصبهانى قال حدثنا شريك وجرير وأبو الأحوص عن معاوية بن إسحاق عن أبى صالح قال قال رسول الله ﷺ (الحج جهاد والعمرة تطوع) ويدل عليه أيضاً حديث جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر عن النبي ﷺ قال (دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة) ومعناه أنه ناب عنها لأن أفعال العمرة موجودة فى أفعال الحج وزيادة ولا يجوز أن يكون المراد أن وجوبها كوجوب الحج لأنه حينئذ لاتكون العمرة بأولى أن تدخل فى الحج من الحج بأن يدخل فى العمرة إذهما جميعاً واجبان كما لا يقال دخلت الصلاة فى الحج لأنها واجبة كوجوب الحج ويدل عليه حديث جابر أن النبي ﷺ أمر أصحابه حين أحرموا بالحج أن يحلوا منه بعمرة وأن سراقة بن مالك قال أعمرتنا هذه لعامنا هذا أم للأبد فقال بل للأبد ومعلوم أن هذه كانت عمل عمرة يحلل بها من إحرام الحج كما يتحلل الذى يفوته الحج بعمل عمرة وهى غير مجزية عن فرض العمرة عند من يراها فرضاً فدل ذلك على أن العمرة غير مفروضة لأنها لوكانت مفروضة لما قال عمرتكم هذه للأبد وفيه أخبار بأنه لا عمرة عليهم غيرها ه ويدل على أن مايتحلل به من إحرام

الحج ليس بعمرة أنه لو بقي الذى يفوته الحج على إحرامه حتى تحلل منه بعمرة فى أشهر الحرم وحج من عامه أنه لا يكون متمتعاً ومما يحتج به لذلك من طريق النظر بأن الفروض مخصوصة بأوقات يتعلق وجوبها بوجودها كالصلاة والصيام والزكاة والحج فلو كانت العمرة فرضاً لوجب أن تكون مخصوصة بوقت فلما لم تكن مخصوصة بوقت كانت مطلقة له أن يفعلها متى شاء فأشبهت الصلاة التطوع والصوم النفل فإن قيل إن الحج النفل مخصوص بوقت ولم يدل ذلك على وجوبه قيل له هذا لا يلزم لأنا قلنا إن من شرط الفروض التى تلزم كل أحد فى نفسه كونها مخصوصة بأوقات وما ليس مخصوصاً بوقت فليس بفرض وليس يمتنع على ذلك أن يكون بعض النوافل مخصوصاً بوقت وبعضها مطلق غير مخصوص بوقت فكل ما كان غير مخصوص بوقت فهو نافلة وما هو مخصوص بوقت فعلى ضربين منه فرض ومنه نفل ومما يحتج به أيضاً من طريق الأثر ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا إسماعيل بن الفضل قال حدثنا هشام بن عمار قال حدثنا الحسن ابن يحيى الخشنى قال حدثنا عمر بن قيس قال حدثنى طلحة بن موسى عن عمه إسحاق بن طلحة عن طلحة بن عبد الله أنه سمع النبى ﷺ يقول الحج جهاد والعمرة تطوع وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا أحمد بن بحتر العطار قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا محمد بن الفضل ابن عطيه عن سالم الأفطس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ الحج جهاد والعمرة تطوع واحتج من رآها واجبة بما روى ابن لهيعة عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله ﷺ (الحج والعمرة فريضتان واجبتان) وبما روى الحسن عن سمرة أن النبى ﷺ قال (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وحجوا واعتمروا واستقيموا يستقم لكم) وأمره على الوجوب وبما روى عن النبى ﷺ أنه سئل عن الإسلام فذكر الصلاة وغيرها ثم قال وأن تحج وتعتمر وبقول صبى بن معبد وجدت الحج والعمرة مكتوبتين على قال ذلك لعمر فلم ينكر عليه وقال له اجمعهما وبحديث أبى رزين رجل من بنى عامر أنه قال يا رسول الله إن أبى شيخ كبير لا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن قال (احجج عن أبيك واعتمر) فأما حديث جابر فى وجوب العمرة من طريق ابن لهيعة فهو ضعيف كثير الخطأ يقال احترقت كتبه فعول على حفظه وكان سيء الحفظ وإسناد حديث جابر الذى رويناه فى عدم وجوبها أحسن من إسناد حديث ابن لهيعة ولو تساويا لكان أكبر

أحوالهما أن يتعارضا فيسقطا جميعاً ويبقى لنا حديث طلحة وابن عباس من غير معارض فإن قال قائل ليس حديث الحجاج عن محمد بن المنكدر عن جابر الذى رويته فى نفى الإيجاب بمعارض لحديث ابن لهيعة عن عطاء عن جابر فى إيجابها لأن حديث الحجاج وارد على الأصل وحديث ابن لهيعة ناقل عنه ومتى ورد خبران أحدهما ناف والآخر مثبت فالمثبت منهما أولى وكذلك إذا كان أحدهما موجباً والآخر غير موجب لأن الإيجاب يقتضى حظر تركه ونفيه لا حظر فيه والخبر الحاظر أولى من المبيح ، قيل له هذا لا يجب من قبل أن حديث ابن لهيعة فى إيجابها لو كان ثابتاً لورد النقل به مستفيضاً لعموم الحاجة إليه ولوجب أن يعرفه كل من عرف وجوب الحج إذ كان وجوبها كوجوب الحج ومن خوطب به فهو مخاطب بها فغير جائز فيما كان هذا وصفه أن يكون وروده من طريق الآحاد مع ما فى سنده من الضعف ومعارضة غيره إياه وأيضاً فمعلوم أن الروايتين وردتا عن رجل واحد فلو كان خبر الوجوب متأخراً فى التاريخ عن خبر نفيه لبينه جابر فى حديثه ولقال قال النبي ﷺ فى العمرة أنها تطوع ثم قال بعد ذلك أنها واجبة إذ غير جائز أن يكون عنده الخبران جميعاً مع علمه بتاريخهما فيطلق رواية تارة بإيجاب وتارة بضده من غير ذكر تاريخ فدل ذلك على أن هذين الخبرين وردا متعارضين وإنما يعتبر خبر المثبت والنافى على ما ذكرنا من الاعتبار إذا وردت الروايتان من جهتين وأما حديث سمرة وقوله فاعتمروا فإنه على الندب بالدلائل التى قدمنا فأما قوله حين سئل عن الإسلام فذكر الصلاة وغيرها ثم قال وأن تحج وتعتمر فإن النوافل من الإسلام وكذلك كل ما يتقرب به إلى الله تعالى لأنه من شرائعه وقد روى أن الإسلام بضع وسبعون خصلة منها إماطة الأذى عن الطريق ، وأما قول صبي بن معبد لعمر وجدت الحج والعمرة مكتوبين على وسكوت عمر عنه وتركه النكير عليه فإنه إنما قال هما مكتوبان على ولم يقل مكتوبتان على الناس فظاهره يقتضى أن يكون نذرهما فصارا مكتوبين عليه بالنذر وأيضاً فإنه إنما قاله تأويلا منه للآية وفيه مساغ للتأويل فلم ينكره عمر لاحتمالها له وهو بمنزلة قول القائل بوجوب العمرة فلا يستحقون النكير إذ كان الاجتهاد سائغاً فيه وأما قول النبي ﷺ للرجل الذى سئله عن الحج عن أبيه وقوله حج عن أبيك واعتمر فلا دلالة فيه على وجوبها لأنه لا خلاف أن هذا القول لم يخرج مخرج الإيجاب إذ ليس عليه أن

يحج عن أبيه ولا أن يعتمر ومن الناس من يحتج لإيجاب العمرة بقوله تعالى [وافعلوا الخير] لأنها خير فظاهر اللفظ يقتضي إيجاب جميع الخير وهذا يسقط من وجوه أحدها أنه يحتاج أن يثبت أن فعل العمرة مع اعتقاد وجوبها خيراً لأن من لا يراها واجبة فغير جائز أن يفعلها على أنها واجبة ولو فعلها على هذا الإعتقاد لم يكن ذلك خيراً كمن صلى تطوعا واعتقد فيه الفرض وآخر وهو أن قوله [وافعلوا الخير] لفظ مجمل لاشتماله على المجمل الذي لا يلزم استعماله بورود اللفظ ألا ترى أنه يدخل فيه الصلاة والزكاة والصوم وهذه كلها فروض مجملة ومتى انتظم اللفظ ما هو مجمل فهو مجمل يحتاج في إثبات حكمه إلى دليل من غيره ووجه آخر وهو أن الخير بالألف واللام لفظ جنس لا يمكن استغراقه فيتناول أدنى ما يقع عليه الاسم كقولك إن شربت الماء وتزوجت النساء فإذا فعل أدنى ما يسمى به فقد قضى عهدة اللفظ وأيضاً فقد علمنا مع ورود اللفظ أن المراد البعض لتعذر استيعاب الكل فصار كقوله افعلوا بعض الخير فيحتاج إلى بيان في لزوم الأمر ه واحتج من أوجبها بأنا لم نجد شيئاً يتطوع به إلا وله أصل في الفرض فلو كانت العمرة تطوعا لكان لها أصل في الفرض فيقال له العمرة إنما هي الطواف والسعي ولذلك أصل في الفرض فإن قيل لا يوجد طواف وسعي منفرداً فرضاً غير العمرة وإنما يوجد ذلك في الفرض تابعاً قيل له قد يتطوع بالطواف بالبيت وإن لم يكن له أصل في الفرض مفرداً فكذلك العمرة يتطوع بها إذ كانت طوافا وسعياً وإن لم يكن لها أصل في الفرض واحتج الشافعي بأنه لما جاز الجمع بينها وبين الحج دل على أنها فرض لأنها لو كانت تطوعا ما جاز أن يعمل مع عمل الحج كما لا يجمع بين صلاتين إحداهما فرض والأخرى تطوع ويجمع بين أربعة ركعات فرض قال أبو بكر وهذه قضية فاسدة يبطل عليه القول بوجوب العمرة لأنه يقال له لما جاز الجمع بينهما ولم يجز بين صلاتي فرض دل على أنها ليست بفرض وأما قوله ويجمع بين عمل أربع ركعات فإن الأربع كلها صلاة واحدة كالحج الواحد المشتمل على سائر أركانه وكالطواف الواحد المشتمل على سبعة أشواط وهو مع ذلك منتقض على أصله لأنه لو اعتمر ثم حج حجة الفريضة وقرن معها عمرة كانت العمرة تطوعا والحج فرضاً فقد صح الجمع بين الفرض والنفل في الحج والعمرة فانتقض بذلك استدلال من استدل بجواز جمعها إلى الحج على وجوبها واحتج الشافعي أيضاً بأنه لما جعل لها ميقات كميقات

الحج دل على أنها فرض فيقال له إذا اعتمر عمرة الفريضة ورجع إلى أهله ثم أراد أن يرجع للعمرة كان لها ميقات كميقات الحج وهي تطوع فشرط الميقات ليس بدلالة على الوجوب وكذلك الحج التطوع له ميقات كميقات الواجب واحتج أيضاً بوجوب الدم على القارن ولم يبين منه وجه الدلالة على الوجوب ولكن ادعى دعوى عارية من البرهان ومع ذلك فإنه منتقض لأنه لو قرن حجة فريضة مع عمرة تطوع لكان عليه دم فكذلك لو جمع بينهما وهما نافلتان لوجب الدم قوله تعالى [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي] قال الكسائي وأبو عبيدة وأكثر أهل اللغة الإحصار المنع بالمرض أو ذهاب النفقة والحصر حصر العدو ويقال أحصره المرض وحصره العدو وحكي عن الفراء أنه أجاز كل واحد منهما مكان الآخر وأنكره أبو العباس المبرد والزجاج وقالا هما مختلفان في المعنى ولا يقال في المرض حصره ولا في العدو أحصره قالا وإنما هذا كقولهم حبسه إذا جعله في الحبس وأحبسه أي عرضه للحبس وقتله أوقع به القتل وأقتله أي عرضه للقتل وقبره دفنه في القبر وأقبره عرضه للدفن في القبر وكذلك حصره حبسه وأوقع به الحصر وأحصره عرضه للحصر وروى ابن أبي نجيح عن عطاء عن ابن عباس قال لا حصر إلا حصر عدو فأما من حبسه الله بكسر أو مرض فليس بحصر فأخبر ابن عباس أن الحصر يختص بالعدو وأن المرض لا يسمى حصراً وهذا موافق لقول من ذكرنا قولهم من أهل اللغة في معنى الاسم ومن الناس من يظن أن هذا يدل من قوله على أن المريض لا يجوز له أن يحل ولا يكون محصراً وليس في ذلك دلالة على ما ظن لأنه إنما أخبر عن معنى الاسم ولم يخبر عن معنى الحكم فاعلم أن اسم الإحصار يختص بالمرض والحصر يختص بالعدو وقد اختلف السلف في حكم المحصر على ثلاثة أنحاء روي عن ابن مسعود وابن عباس العدو والمرض سواء يبعث بدم ويحل به إذا نحر في الحرم وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر والثوري والثاني قول ابن عمر أن المريض لا يحل ولا يكون محصراً إلا بالعدو وهو قول مالك والليث والشافعي والثالث قول ابن الزبير وعروة بن الزبير أن المرض والعدو سواء لا يحل إلا بالطواف ولا نعلم لهما موافقاً من فقهاء الأمصار قال أبو بكر ولما ثبت بما قدمنا من قول أهل اللغة أن اسم الإحصار يختص بالمرض وقال الله [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي] وجب أن يكون اللفظ مستعملا فيما هو حقيقة

فيه وهو المرض ويكون العدو داخلا فيه بالمعنى فإن قيل فقد حكى عن الفراء أنه أجاز فيهما لفظ الإحصار قيل له لو صح ذلك كانت دلالة الآية قائمة فى إثباته فى المرض لأنه لم يدفع وقوع الاسم على المرض وإنما أجازه فى العدو فلو وقع الاسم على الأمرين لكان عموما فيهما موجباً للحكم فى المريض والمحصور بالعدو جميعاً فإن قيل لم تختلف الرواة أن هذه الآية نزلت فى شأن الحديبية وكان النبى ﷺ وأصحابه ممنوعين بالعدو فأمرهم الله بهذه الآية بالإحلال من الإحرام فدل على أن المراد بالآية هو العدو قيل له لما كان سبب نزول الآية هو العدو ثم عدل عن ذكر الحصر وهو يختص بالعدو إلى الإحصار الذى يختص بالمرض دل ذلك على أنه أراد إفادة الحكم فى المرض ليستعمل اللفظ على ظاهره ولما أمر النبى ﷺ أصحابه بالإحلال وحل هو دل على أنه أراد حصر العدو من طريق المعنى لا من جهة اللفظ فكان نزول الآية مفيداً للحكم فى الأمرين ولو كان مراد الله تعالى تخصيص العدو بذلك دون المرض لذكر لفظاً يختص به دون غيره ومع ذلك لو كان اسما للمعنيين لم يكن نزوله على سبب موجباً الاقتصار بحكمه عليه بل كان الواجب اعتبار عموم اللفظ دون السبب يدل عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن حجاج الصواف قال حدثنى يحيى بن أبى كثير عن عكرمة قال سمعت الحجاج بن عمرو الأنصارى قال قال رسول الله ﷺ من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال عكرمة فسألت ابن عباس وأبا هريرة فقالا صدق ومعنى قوله فقد حل فقد جاز له أن يحل كما يقال حلت المرأة للزوج يعنى جاز لها أن تتزوج فإن قيل روى حماد وابن زيد عن أيوب عن عكرمة أنه قال فى المحصر يبعث بالهدى فإذا بلغ الهدى محله حل وعليه الحج من قابل وقال الله رضى الله سبحانه بالقصاص من عباده ويأخذ منهم العدو أن عليه حج مكان حج وإحرام مكان إحرام فزعم هذا القائل أنه لو كان عند عكرمة هذا الحديث لما كان قال يبعث بالهدى ولقال يحل كما روى فى الخبر وهذا القائل إنما غلط حين ظن أن المعنى فى قوله حل وقوع الإحلال بنفس الإحصار وليس هو كما ظن وإنما معناه أنه جاز له أن يحل كما ذكرنا مثله فيما يطلقه الناس من قولهم حلت المرأة للأزواج يريدون به قد جاز له أن تحل بالتزويج ويدل عليه من جهة النظر أن المحصر بالعدو لما جاز له الإحلال لتعذر وصوله إلى البيت وكان ذلك

موجوداً فى المرض وجب أن يكون بمنزلته وفى حكمه ألا ترى أنه متى لم يتعذر وصوله إلى البيت بمنع العدو لم يجز له أن يحل فدل ذلك على أن المعنى فيه تعذر وصوله إلى البيت ويدل على ذلك موافقة مخالفينا إيانا على أن المرأة إذا منعها زوجها من حجة التطوع بعد الإحرام جاز لها الإحلال وكانت بمنزلة المحصر مع عدم العدو وكذلك من حبس فى دين أو غيره فتعذر عليه الوصول إلى البيت كان فى حكم المحصر فكذلك المريض ويدل عليه أن سائر الفروض لا يختلف حكمها فى كون المنع منها بالعدو أو المرض ألا ترى أن الخائف جائز له فعل الصلاة بالإيماء أو قاعداً إذا تعذر عليه فعلها قائماً كما يجوز ذلك للمريض فكذلك المضى فى الإحرام واجب أن لا يختلف حكمه عند تعذر الوصول إلى البيت لمرض كان ذلك أو لخوف عدو وكذلك هذا فى استقبال القبلة إذا كان خائفاً أو مريضاً وكذلك من عدم الماء أو كان مريضاً ومن لا يجد ما يحتمل به للجهاد ومن كان مريضاً لم يختلف حكم الأعذار فى سقوط الفرض كذلك ينبغى أن لا يختلف حكمها فى باب سقوط فرض المضى على الإحرام وجواز الإحلال منه والمعنى فى الجميع تعذر الفعل فإن قيل لما قال تعالى [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] ثم عقب ذلك بقوله [فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة] دل ذلك من وجهين على أن المريض غير مراد بذكر الإحصار لأنه لو كان كذلك لما استأنف له ذكراً مع كونه فى أول الخطاب والوجه الآخر أنه لو كان مراداً به لكان يحل بذلك الدم ولم يكن يحتاج إلى فدية . قيل له لما قال الله تعالى [ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله] منعه الإحلال مع وجود الإحصار إلى وقت بلوغ الهدى محله وهو ذبحه فى الحرم فأبان عن حكم المريض قبل بلوغ الهدى محله وأباح له حلق الرأس مع إيجاب الفدية ووجه آخر وهو أنه ليس كل مرض يمنع الوصول إلى البيت ألا ترى أن النبى ﷺ قال لكعب بن عجرة (أتؤذيك هوام رأسك) قال نعم فأنزل الله الآية ولم تكن هوام رأسه مانعته من الوصول إلى البيت فرخص الله له فى الحلق وأمره بالفدية وكذلك المرض المذكور فى الآية جائز أن يكون المرض الذى ليس معه إحصار والله سبحانه إنما جعل المرض إحصاراً إذا منع الوصول إلى البيت فليس فى ذكره حكم المريض بما وصف ما يمنع كون المرض إحصاراً . ووجه آخر وهو قوله [فمن كان منكم مريضاً] يجوز أن يكون عائداً

إلى أول الخطاب كما عاد إليه حكم الإحصار وهو قوله [وأتموا الحج والعمرة لله] ثم عطف عليه قوله [فإن أحصرتم] فبين حكمهم إذا أحصروا ثم عقبه بقوله [فمن كان منكم مريضاً] يعني أيها المحرمون بالحج والعمرة فبين حكمهم إذا مرضوا قبل الإحصار كما بين حكمهم عند الإحصار فليس إذاً في قوله [فمن كان منكم مريضاً] دلالة على أن المرض لا يكون إحصاراً ٠ فإن قيل لما قال في سياق الآية [فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج] دل على أن مراده العدو المخوف لأن الأمن يقتضي الخوف ٠ قيل له ما الذي يمنع أن يكون المراد الأمن ضرر المرض المخوف ولم جعلته مخصوصاً بالعدو دون المرض والأمن والخوف موجودان فيهما وقد روى عن عروة بن الزبير في قوله [فإذا أمنتم] يعني إذا أمنت من كسرك و وجعك فعليك أن تأتي البيت ٠ فإن قيل الفرق بين العدو والمرض أن المحصر بعدو إن لم يمكنه أن يتقدم أمكنه الرجوع والمريض لا يختلف حاله في التقدم والرجوع ٠ قيل له فهذا أحرى أن يكون محصراً لتعذر الأمرين عليه فهو أعذر ممن يمكنه الرجوع وإن تعذر عليه المضي للخوف ويقال أيضاً ما تقول في المحصر بالعدو إذا كان محيطاً به ولم يمكنه الرجوع ولا التقدم أليس جائزاً له الإحلال بلا خلاف بين الفقهاء فقد انتقضت علتك في الفرق بينهما ومع ذلك فقد قال الشافعي في المحرمة إذا منعها زوجها والمحبوس أنهما محصران وجائز لهما الإحلال وحال التقدم والرجوع لهما سواء لأنهما ممنوعان من الأمرين وزعم الشافعي أن الفرق بين المريض والخائف أن الله تعالى قد أباح للخائف في القتال أن يتحيز إلى فئة فينتقل بذلك من الخوف إلى الأمن فيقال له وكذلك قد أباح للمريض ترك القتال رأساً بقوله [ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج] فكانت رخصة المريض أوسع من رخصة الخائف لأن الخائف غير معذور في ترك حضور القتال والمريض معذور فيه وإنما عذر الخائف أن يتحيز إلى فئة ولم يعذر في ترك القتال رأساً فالمريض أولى بالعذر في الإحلال من إحرامه قال الشافعي فلما قال الله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] ثم قال في شأن المحصر الخائف ما قال وجب أن لا يزول فرض تمام الحج والعمرة إلا عن الخائف فيقال له الذي قال [وأتموا الحج والعمرة لله] هو الذي قال [فإن أحصرتم] وهو عموم في الخائف وغيره فلا يخرج شيء منه إلا بدلالة فما الدلالة على تخصيصه بالخائف دون غيره وقد

نقضت ذلك بإطلاقك للمرأة الإحلال إذا منعها زوجها وليست بخائفة وكذلك المحبوس لايخاف القتل . وقد المزني جعل الإحلال رخصة للخائف من العدو ولا يشبه به غير غيره كما جعل المسح على الخفين خاصاً لا تشبه به القفازين فيقال له إن كان المعنى فيه أنه رخصة فينبغي أن لا يقاس على شيء من الرخص فإذا رخص النبي ﷺ الاستنجاء بالأحجار وجب أن لا يشبه به غيره في جواز الاستنجاء بالخرق والخشب ولما كان حلق الرأس من أذى رخصة وجب أن لا يشبه به الأذى في البدن في إباحة الحلق والفدية ويلزمه أن لا يشبه بالخائف المحبوس والمرأة إذا منعها زوجها وجميع ماذكرنا ينقض اعتلاله .

(فصل) قال أبو بكر رضي الله عنه والإحصار من الحج والعمرة سواء وحكى عن محمد بن سيرين أن الإحصار يكون من الحج دون العمرة وذهب إلى أن العمرة غير موقتة وإنه لا يخشى الفوات وقد تواترت الأخبار بأن النبي ﷺ كان محرما بالعمرة عام الحديبية وأنه أحل من عمرته بغير طواف ثم قضاها في العام القابل في ذي القعدة وسميت عمرة القضاء وقال الله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله ـ ثم قال ـ فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] وذلك حكم عائد إليهما جميعاً وغير جائز الاقتصار على أحدهما دون الآخر لما فيه من تخصيص حكم اللفظ بغير دلالة . وقوله تعالى [فما استيسر من الهدى] قال أبو بكر قد اختلف السلف في ذلك فروى عن عائشة وابن عمر أنهما قالا لا يكون الهدى إلا من الإبل والبقر وقال ابن عباس شاة واختلف فقهاء الأمصار فيه فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعي الهدى من الأصناف الثلاثة الإبل والبقر والغنم وهو قول ابن شبرمة قال ابن شبرمة والبدن من الإبل خاصة وقال أصحابنا والشافعي من الإبل والبقر واختلفوا في السن فقال أصحابنا والشافعي لا يجزى في الهدى من الإبل والبقر والغنم إلا الثني فصاعداً إلا الجذع من الضأن فإنه يجزي وقال مالك لا يجزى من الهدى إلا الثني فصاعداً وقال الأوزاعي يهدى الذكور من الإبل ويجوز الجذع من الإبل والبقر ويجزى كل واحد منهما عن سبعة قال أبو بكر الهدى اسم لما يهدى إلى البيت على وجه التقرب به إلى الله تعالى وجائز أن يسمى به ما يقصد به الصدقة وإن لم يهد إلى البيت قال النبي ﷺ (المبكر إلى الجمعة كالمهدى بدنة ثم الذي يليه كالمهدى بقرة ثم الذي يليه كالمهدى شاة ثم الذي يليه كالمهدى دجاجة ثم الذي يليه كالمهدى بيضة) فسمى الدجاجة

والبدنة هدياً وإن لم يرد به إهداءه إلى البيت وإنما أراد به الصدقة وإخراجها مخرج القربة ولذلك قال أصحابنا فيمن قال لله على أن أهدى ثوبي هذا أو داري هذه أن عليه أن يتصدق به واتفق الفقهاء على أن ماعدا هذه الأصناف الثلاثة من الإبل والبقر والغنم ليس من الهدى المراد بقوله | فما استيسر من الهدى | واختلفوا فيما أريد به منها على ماذكرنا وظاهر الآية يقتضى دخول الشاة فيه لوقوع الاسم عليها ولم يختلفوا فى معنى قوله | هدياً بالغ الكعبة | أن الشاة منه وأنه يكون هدياً فى جزاء الصيد وروى إبراهيم عن الأسود عن عائشة أن النبي ﷺ أهدى غنما مرة وروى الأعمش عن أبي سفيان عن جابر قال كان فيما أهدى رسول الله ﷺ غنم مقلدة ه فإن قيل الرواية عن عائشة فى هدى الغنم لا يصح لأن القاسم قد روى عنها أنها كانت لا ترى الغنم مما يستيسر من الهدى قيل له إنما معناه أنه لا يصير محرما بها وأن هدى الإبل والبقر يوجب الإحرام إذا أراده وقلدها وأما اعتبار الثنى فلما روى عن النبي ﷺ فى قصة أبي بردة بن نيار حين ضحى قبل الصلاة فأمر النبي ﷺ بإعادتها فقال عندى جذعة من المعز خير من شاتى لحم فقال تجزى عنك ولا تجزى عن أحد بعدك فمنع الجذع فى الأضحية والهدى مثلها لأن أحداً لم يفرق بينهما وإنما أجازوا الجذع من الضأن لما روى عن النبي ﷺ أنه أمر بأن يضحى بالجذع من الضأن إذا فرض له ستة أشهر وقد بينا ذلك فى شرح المختصر ه وقد اختلفوا فى جواز الشركة فى دم الهدايا الواجبة فقال أصحابنا والشافعى تجوز البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة وقال مالك يجوز ذلك فى التطوع ولا يجزى فى الواجب وروى جابر عن النبي ﷺ أنه جعل يوم الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة وتلك كانت واجبة لأنها كانت عن إحصار ولما اتفقوا على جوازها عن سبعة فى التطوع كان الواجب مثله لأنهما لا يختلفان فى الجواز فى سائر الوجوه ويدل عليه قوله | فما استيسر من الهدى | ظاهره يقتضى التبعيض فوجب أن يجزى بعض الهدى بحق الظاهر والله أعلم .

باب المحصر أين يذبح الهدى

قال الله تعالى | ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله | واختلف السلف فى المحل ما هو فقال عبد الله بن مسعود وابن عباس وعطاء وطاوس ومجاهد والحسن وابن سيرين هو الحرم وهو قول أصحابنا والثورى وقال مالك والشافعى محله الموضع الذى أحصر

فيه فيذبحه ويحل والدليل على صحة القول الأول أن المحل اسم اشتبين يحتمل أن يراد به الوقت ويحتمل أن يراد به المكان ألا ترى أن محل الدين هو وقته الذى تجب المطالبة به وقال النبي ﷺ لضباعة بنت الزبير (اشترطى فى الحج وقولى محلى حيث حبستنى) فجعل المحل فى هذا الموضع اسماً للمكان فلما كان محتملا للأمرين ولم يكن هدى الإحصار فى العمرة موقتاً عند الجميع وهو لا محالة مراد بالآية وجب أن يكون مراده المكان فاقتضى ذلك أن لا يحل حتى يبلغ مكانا غير مكان الإحصار لأنه لو كان موضع الإحصار محلا للهدى لكان بالغاً محله بوقوع الإحصار ولأدى ذلك إلى بطلان الغاية المذكورة فى الآية فدل ذلك على أن المراد بالمحل هو الحرم لأن كل من لا يجعل موضع الإحصار محلا للهدى فإنما يجعل المحل الحرم ومن جعل محل الهدى موضع الإحصار أبطل فائدة الآية وأسقط معناها . ومن جهة أخرى وهو أن قوله [وأحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم - إلى قوله - لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق] ودلالته على صحة قولنا فى المحل من وجهين أحدهما عمومه فى سائر الهدايا والآخر ما فيه من بيان معنى المحل الذى أجمل ذكره فى قوله [حتى يبلغ الهدى محله] فإذا كان الله قد جعل المحل البيت العتيق فغير جائز لأحد أن لا يجعل المحل غيره . ويدل عليه قوله فى جزاء الصيد [هدياً بالغ الكعبة] فجعل بلوغ الكعبة من صفات الهدى فلا يجوز شيء منه دون وجوده فيه كما أنه لما قال فى الظهار وفى القتل [فصيام شهرين متتابعين] فقيدهما بفعل التتابع لم يجز فعلهما إلا على هذا الوجه وكذلك قوله [فتحرير رقبة مؤمنة] لا يجوز إلا على الصفة المشروطة وكذلك قال أصحابنا فى سائر الهدايا التى تذبح أنها لا تجوز إلا فى الحرم . ويدل عليه أيضاً قوله فى سياق الخطاب بعد ذكر الإحصار [فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] فأوجب على المحصر دماً ونهاه عن الحلق حتى يذبح هديه فلو كان ذبحه فى الحل جائزاً لذبح صاحب الأذى هديه عن الإحصار وحل به واستغنى عن فدية الأذى فدل ذلك على أن الحل ليس بمحل الهدى . فإن قيل هذا فيمن لا يجد هدى الإحصار . قيل له لا يجوز أن يكون ذلك خطاباً فيمن لا يجد الدم لأنه خيره بين الصيام والصدقة والنسك ولا يكون مخيراً بين الأشياء الثلاثة إلا وهو واجد لها لأنه لا يجوز التخيير بين ما يجد وبين ما لا يجد فثبت بذلك أن محل الهدى هو

الحرم دون محل الإحصار ۔ ومن جهة النظر لما اتفقوا فى جزاء الصيد أن محله الحرم وأنه لا يجزى فى غيره وجب أن يكون كذلك حكم كل دم تعلق وجوبه بالإحرام والمعنى الجامع بينهما تعلق وجوبهما بالإحرام ۔ فإن قيل قال الله تعالى [هم الذين كفروا وصدوا عن المسجد الحرام والهدى معكوفاً أن يبلغ محله] وذلك فى شأن الحديبية وفيه دلالة على أن النبي ﷺ وأصحابه نحروا هديهم فى غير الحرم لولا ذلك لكان بالغاً محله ۔ قيل له هذا من أدل شيء على أن محله الحرم لأنه لو كان موضع الإحصار هو الحل محلا للهدي لما قال [والهدى معكوفاً أن يبلغ محله] فلما أخبر عن منعهم الهدى عن بلوغ محله دل ذلك على أن الحل ليس بمحل له وهذا يصلح أن يكون ابتداء دليل فى المسألة ۔ فإن قيل فإن لم يكن النبي ﷺ وأصحابه ذبحوا الهدى فى الحل فما معنى قوله [والهدى معكوفاً أن يبلغ محله] قيل له لما حصل أدنى منع جاز أن يقال أنهم منعوا وليس يقتضى ذلك أن يكون أبداً ممنوعاً ألا ترى أن رجلا لو منع رجلا حقه جاز أن يقال منعه حقه كما يقال حبسه ولا يقتضى ذلك أن يكون أبداً محبوساً فلما كان المشركون منعوا الهدى بدياً من الوصول إلى الحرم جاز إطلاق الاسم عليهم بأنهم منعوا الهدى عن بلوغ محله وإن أطلقوا ألا ترى أنه قد وصف المشركين بصد المسلمين عن المسجد الحرام وإن كانوا قد أطلقوا لهم بعد ذلك الوصول إليه فى العام القابل وقال الله عز وجل [قالوا يا أبانا منع منا الكيل] وإنما منعوه فى وقت وأطلقوه فى وقت آخر فكذلك منعوا الهدى بدياً ثم لما وقع الصلح بين النبي ﷺ وبينهم أطلقوه حتى ذبحه فى الحرم وقيل أن النبي ﷺ ساق البدن ليذبحها بعد الطواف بالبيت فلما منعوه من ذلك قال الله تعالى [والهدى معكوفاً أن يبلغ محله] المقصورة عن الوقت المقصود فيه ذبحه ويحتمل أن يريد به المحل المستحب فيه الذبح وهو عند المروة أو بمنى فلما منع ذلك أطلق ما فيه ما وصفت ۔ وقد ذكر المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أن الحديبية بعضها فى الحل وبعضها فى الحرم وأن مضرب النبي ﷺ كان فى الحل ومصلاه كان فى الحرم فإذا أمكنه أن يصلى فى الحرم فلا محالة قد كان الذبح ممكنا فيه وقد روى أن ناجية بن جندب الأسلمى قال للنبي ﷺ ابعث معى الهدى حتى آخذ به فى الشعاب والأودية فأذبحها بمكة ففعل وجائز أن يكون بعث معه بعضه ونحر هو بعضه فى الحرم والله أعلم .

باب وقت ذبح هدى الإحصار

قال الله تعالى [فما استيسر من الهدى] ولم يختلف أهل العلم من أباح الإحلال بالهدى أن ذبح هدى العمرة غير موقت وأن له أن يذبحه متى شاء ويحل وقد كان النبي ﷺ وأصحابه محصرين بالحديبية وكانوا محرمين بالعمرة فحلوا منها بعد الذبح وكان ذلك فى ذى القعدة واختلفوا فى هدى الإحصار فى الحج فقال أبو حنيفة ومالك والشافعى له أن يذبحه متى شاء ويحل قبل يوم النحر وقال أبو يوسف والثورى ومحمد لا يذبح قبل يوم النحر وظاهر قوله [فما استيسر من الهدى] يقتضى جوازه غير موقت وفى إثبات التوقيت تخصيص اللفظ وذلك غير جائز إلا بدليل • فإن قيل لما قال تعالى [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله] والمحل اسم يقع على التوقيت وجب أن يكون موقتاً • قيل له قد بينا أن المحل اسم للموضع وإن كان قد يقع على الوقت فقد اتفق الجميع على أن المكان مراد بذكر المحل فإذا بلغ الحرم وذبح جاز بظاهر الآية وحينئذ يصير شرط الوقت زيادة فيه لأن أكثر أحواله أن يكون الاسم لما تناولهما جميعاً فواجب أن يجزى بأيهما وجد لأنه جعل بلوغ المحل غاية الإحرام وقد وجد بذبحه فى الحرم ولما قال تعالى [والهدى معكوفاً أن يبلغ محله] وكان هذا المحل هو الحرم ثم قال فى هذه القصة بعينها [حتى يبلغ الهدى محله] وجب أن يكون هو المحل المذكور فى الآية الأخرى وهو الحرم ومما يدل على أنه غير موقت أن قوله عز وجل [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] عائد إلى الحج والعمرة والمبدوء بذكرهما فى قوله [وأتموا الحج والعمرة لله] والهدى المذكور للحج هو المذكور للعمرة واتفق الجميع على أنه لم يرد به التوقيت للعمرة فكذلك الحج إذ قد أريد باللفظ الإطلاق • ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [حتى يبلغ الهدى محله] والمراد بمحله للعمرة هو الحرم دون الوقت فصار كالمنطوق به فيه فاقتضى ذلك جواز ذبحه فى الحرم أى وقت شاء فى العمرة فكذلك هو للحج وأيضاً لما كان الإطلاق قد تناول العمرة لم يجز أن يكون مقيداً للحج لأنه دخل فيهما على وجه واحد بلفظ واحد فغير جائز أن يراد فى بعض ما انتظمه اللفظ الوقت وفى بعضه المكان كما لا يجوز أن يريد بقوله [السارق والسارقة] فى بعضهم سارق العشرة وفى بعضهم سارق ربع دينار ويدل على ذلك من جهة السنة حديث الحجاج بن عمرو الأنصارى عن النبى ﷺ من كسر أو

عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ومعناه فقد جاز له أن يحل إذ لا خلاف أنه لا يحل بالكسر والعرج ٥ ويدل عليه حديث ضباعة بنت الزبير أن النبي ﷺ قال لها اشترطي وقولي إن محلي حيث حبستني ومعنى ذلك إعلامها أن ذلك محلها بدلالة الأصول أن موجب الإحرام لا ينتفي بالشرط ثم لم يوقت المحل ٥ ويحتج له من جهة النظر باتفاق الجميع على أن العمرة التي تحلل بها عند الفوات لا وقت لها إذا وجبت كذلك هذا الدم لما وجب عند الإحصار وجب أن يكون غير موقت لأنه يقع به إحلال على وجه الفسخ كعمرة الفوات ٥ قوله تعالى [ولا تحلقوا رؤسكم] هو نهي عن حلق الرأس في الإحرام للحاج والمعتمر جميعاً لأنه معطوف على قوله [وأتموا الحج والعمرة لله] وقد اقتضى حظر حلق بعضنا رأس بعض وحلق كل واحد رأس نفسه لاحتمال اللفظ للأمرين كقوله تعالى [ولا تقتلوا أنفسكم] اقتضى النهي عن قتل كل واحد منا لنفسه ولغيره فيدل ذلك على أن المحرم محظور عليه حلق رأس غيره ومتى فعله لزمه الجزاء. ويدل على أن الذبح مقدم على الحلق في القران والتمتع لأنه عموم في كل من عليه حلق وهدي في وقت واحد فيحتج فيمن حلق قبل أن يذبح أن عليه دماً لمواقعته المحظور في تقديم الحلق على الهدي ٥ وقد اختلفوا في المحصر هل عليه حلق أم لا فقال أبو حنيفة ومحمد لا حلق عليه وقال أبو يوسف في إحدى الروايتين يحلق فإن لم يحلق فلا شيء عليه وروى عنه أنه لا بد من الحلق ولم يختلفوا في المرأة تحرم تطوعاً بغير إذن زوجها والعبد يحرم بغير إذن مولاه أن للزوج والمولى أن يحللاهما بغير حلق ولا تقصير وذلك بأن يفعل بهما أدنى ما يحظره الإحرام من طيب أو لبس وهذا يدل على أن الحلق غير واجب على المحصر لأن هذين بمنزلة المحصر وقد جاز لمن يملك إحلالهما أن يحللهما بغير حلق ولو كان الحلق واجباً وهو ممكن لكان عليه أن يحلل العبد بالحلق والمرأة بالتقصير وأيضاً فالحلق إنما ثبت نسكا مرتباً على قضاء المناسك ولم يثبت على غير هذا الوجه فغير جائز إثباته نسكا إلا عند قيام الدلالة إذ قد ثبت أن الحلق في الأصل ليس بنسك ويقاس بهذه العلة على العبد والمرأة أن المولى والزوج لما جاز لهما إحلال العبد والمرأة بغير حلق ولا تقصير إذا لم يفعلا سائر المناسك التي رتب عليها الحلق وجب أن يجوز لسائر المحصرين الإحلال بغير حلق لهذه العلة ويدل على ذلك أيضاً قول النبي ﷺ لعائشة حين أمرها برفض العمرة قبل استيعاب أفعالها انقضي

رأسك وامتشطي ودعي العمرة واغتسلي وأهلي بالحج فلم يأمرها بالحلق ولا بالتقصير حين لم تستوعب أفعال العمرة فدل ذلك على أن من جاز له الإحلال من إحرامه قبل قضاء المناسك فليس عليه الإحلال بالحلق وفيه دليل على أن الحلق مرتب على قضاء المناسك كترتيب سائر أفعال المناسك بعضها على بعض وقد احتج محمد لذلك بأنه لما سقط عنه سائر المناسك سقط الحلق ويحتمل ذلك من قوله وجهين أحدهما أن يكون مراده المعنى الذي ذكرنا أن الحلق مرتب على قضاء المناسك فلما سقط عنه سائر المناسك سقط الحلق ويحتمل أنه لما كان الحلق إذا وجب في الإحرام كان نسكا وقد سقط عن المحصر سائر المناسك وجب أن يسقط عنه الحلق فإن قيل إنما سقط عنه سائر المناسك لتعذر فعلها والحلق غير متعذر فعليه فعله قيل له هذا غلط لأن المحصر لو أمكنه الوقوف بالمزدلفة ورمى الجمار ولم يمكنه الوصول إلى البيت ولا الوقوف بعرفة لا يلزمه الوقوف بالمزدلفة ولا رمى الجمار مع إمكانهما لأنهما مرتبان على مناسك تتقدمهما كذلك لما كان الحلق مرتبا على أفعال أخر لم يكن فعله قبلهما نسكا فقد سقط بما ذكرنا اعتراض السائل لوجودنا مناسك يمكنه فعلها ولم تلزمه مع ذلك عند كونه محصراً. فإن احتج محتج لأبي يوسف بقوله [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله] فجعل بلوغه محله غاية لزوال الحظر وواجب أن يكون حكم الغاية بضد ما قبلها فيكون تقديره ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فإذا بلغ فاحلقوا وذلك يقتضي وجوب الحلق. قيل لهذا غلط لأن الإباحة هي ضد الحظر كما أن الإيجاب ضده فليست في صرفه إلى أحد الضدين وهو الإيجاب بأولى من الآخر وهو الإباحة وأيضاً فإن ارتفاع الحظر غير موجب لفعل ضده على جهة الإيجاب وإنما الذي يقتضيه زوال الحظر بقاء الشيء على ما كان عليه قبله فيكون بمنزلته قبل الإحرام فإن شاء حلق وإن شاء ترك ألا ترى أن زوال حظر البيع بفعل الجمعة وزوال حظر الصيد بالإحلال لم يقتض إيجاب البيع ولا الاصطياد وإنما اقتضى إباحتهما. ويحتج لأبي يوسف بقول النبي ﷺ (رحم الله المحلقين ثلاثاً ودعا للمقصرين مرة) وذلك في عمرة الحديبية عند الإحصار فدل ذلك على أنه نسك وإذا كان نسكا وجب فعله كما يجب عند قضاء المناسك لغير المحصر والجواب أن أصحاب النبي ﷺ اشتد عليهم الحلق والإحلال قبل الطواف بالبيت فلما أمرهم النبي ﷺ بالإحلال

توقفوا رجاء أن يمكنهم الوصول وعاد عليهم القول ثم إن النبي ﷺ بدأ فنحر هديه وحلق رأسه فلما رأوه كذلك حلق بعض وقصر بعض فدعا للمحلقين لمبالغتهم فى متابعة النبي ﷺ ومسارعتهم إلى أمره ولما قيل له يارسول الله دعوت للمحلقين ثلاثا وللمقصرين مرة فقال إنهم لم يشكوا ، ومعنى ذلك أنهم لم يشكوا أن الحلق أفضل من التقصير فاستحقوا من الثواب بعلمهم لذلك ما لم يستحقه الآخرون ، فإن قيل فكيفما جرى الأمر فقد أمرهم النبي ﷺ بالحلق وأمره على الوجوب ودعاؤه للفريقين من المحلقين والمقصرين دليل على أنه نسك وماذكرته من أن القوم كرهوا الحلق قبل الوصول إلى البيت وأن النبي ﷺ أمرهم به ليس بناف وجه الدلالة منه على كونه نسكا ، فإنه يقال قد روى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم قصة الحديبية فقالا فيه فقال لهم النبي ﷺ (أحلوا وانحروا) وذكر فى بعض الأخبار الحلق فنستعمل اللفظين فنقول ما حل به من شيء فهو حلال لقوله ﷺ أحلوا وقوله احلقوا المقصد به الإحلال لاتعيينه بالحلق دون غيره وإنما استحقوا الثواب لإحلالهم وانقيادهم لأمر رسول الله ﷺ وكان الحلق أفضل من التقصير لجدهم واجتهادهم فى متابعة أمره ﷺ والله أعلم بالصواب .

باب ما يجب على المحصر بعد إحلاله من الحج بالهدى

قال الله تعالى بعد ما ذكر فى شأن المحصر [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى] واختلف السلف وفقهاء الأمصار فى المحصر بالحج إذا حل بالهدى ، فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس ومجاهد عن عبد الله بن مسعود قالا عليه عمرة وحجة فإن جمع بينهما فى أشهر الحج فعليه دم وهو متمتع وإن لم يجمعهما فى أشهر الحج فلا دم عليه وكذلك قال علقمة والحسن وإبراهيم وسالم والقاسم ومحمد بن سيرين وهو قول أصحابنا وروى أيوب عن عكرمة عن ابن عباس قال أمر الله بالقصاص أفيأخذ منكم العدوان حجة بحجة وعمرة بعمرة وروى عن الشعبي قال عليه حجة وإنما يوجب أبو حنيفة عليه حجة وعمرة إذا أحل بالدم ثم لم يحج من عامه ذلك فلو أنه أحل من إحرامه قبل يوم النحر ثم زال الإحصار فأحرم بالحج وحج من عامه لم يكن عليه عمرة وذلك لأن هذه العمرة إنما هي التى تلزم بالفوات لأن من فاته الحج فعليه أن يتحلل بعمل عمرة فلما حصل حجه فائتا كان عليه عمرة للفوات والدم الذى عليه فى الإحصار إنما هو للإحلال ولا يقوم

مقام العمرة التي تلزم بالفوات وذلك لأنه ليس في الأصول عمرة يقوم مقامها دم ألا ترى أن من نذر عمرة لم ينب عنها دم لا في حال العذر ولا في حال الإمكان وكذلك من يجعل العمرة فريضة لا يجعل الدم نائباً عنها بحال فلما كان الفوات قد ألزمه عمل عمرة لم يجز أن ينوب عنها دم فثبت بذلك أن الدم إنما هو للإحلال فحسب ويدل على ذلك أن العمرة التي تلزم بالفوات غير جائز فعلها قبل الفوات لعدم وقتها وسببها ودم الإحصار يجوز ذبحه والإحلال به قبل الفوات باتفاق منا ومن مخالفينا فدل ذلك على أن الدم هو للإحلال لا على أنه قائم مقام العمرة ولا يسوغ لمالك والشافعي أن يجعلا دم الإحصار قائماً مقام العمرة الواجبة بالفوات لأنهما يقولان الذي يفوته الحج عليه مع عمرة الفوات هدي فهدي الإحصار عندهما هو الذي يلزم بالفوات فلا يقوم مقام العمرة كما لا يقوم مقامه بعد الفوات فإن قيل فأنت تجيز صوم ثلاثة أيام المتعة بعد إحرام العمرة قبل يوم النحر وهو بدل من الهدي والهدي نفسه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر قيل له إنما جاز ذلك لوجود سبب المتعة وهو العمرة فجاز تقديم بعض الصوم على وقت ذبح الهدي ولم يوجد للمحصر سبب للزوم العمرة لأن سببه إنما هو طلوع الفجر يوم النحر قبل الوقوف بعرفة فلذلك لم يقم الدم مقام العمرة التي تلزم بالفوات ويدل على أن الدم غير قائم مقام العمرة التي تلزم بالفوات أنه يلزم المعتمر وهو لا يخشى الفوات لأنها غير موقتة فدل ذلك على أن هذا الدم لا يتعلق بالفوات وإنه موضوع لتعجيل الإحلال بدلالة أنه لم يختلف فيه حكم ما يخشى فوته وحكم ما لا يخشى فوته في لزوم الدم . فإن قيل في حديث الحجاج بن عمرو الأنصاري عن النبي ﷺ أنه قال من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ولم يذكر فيه عمرة ولو كانت واجبة معه لذكرها كما ذكر وجوب قضاء الحج قيل له ولم يذكر دما ومع ذلك فلا يجوز له أن يحل إلا بدم وإنما أراد ﷺ الإخبار عن الإحصار بالمرض ووجوب قضاء ما يحل فيه وقد ذهب عبدالله بن مسعود وابن عباس في رواية سعيد بن جبير إلى أن قوله عقيب ذكر حكم المحصر [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج] أراد به العمرة التي تجب بالإحلال من الحج إذا جمعها إلى الحج الذي أحل منه في أشهر الحج فعليه الفداء وروى عن ابن عباس قول آخر في المحصر وهو ما رواه عبد الرزاق قال حدثنا الثوري عن ابن أبي نجيح عن عطاء ومجاهد عن ابن عباس قال

الحبس حبس العدو فإن حبس وليس معه هدي حل مكانه وإن كان معه هدي حل به ولم يحل حتى ينحر الهدي وليس عليه حجة ولا عمرة وقد روي عن عطاء إنكار ذلك على رواية رواها محمد بن بكر قال أخبرنا ابن جريج عن عمرو بن دينار قال قال ابن عباس ليس على من حصره العدو هدي حسب أنه قال ولا حج ولا عمرة قال ابن جريج فذكرت ذلك لعطاء قلت هل سمعت ابن عباس يقول ليس على المحصر هدي ولا قضاء إحصاره قال لا وأنكره وهذه رواية لعمري منكرة خلاف نص التنزيل وما ورد بالنقل المتواتر عن الرسول ﷺ قال الله تعالى [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله] وقوله [فما استيسر من الهدي] على أحد وجهين أحدهما فعليه ما استيسر من الهدي والآخر فليهد ما استيسر من الهدي فاقتضى ذلك إيجاب الهدي على المحصر متى أراد الإحلال ثم عقبه بقوله [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله] فكيف يسوغ لقائل أن يقول جائز له الإحلال بغير هدي مع ورود النص بإيجابه ومع نقل إحصار النبي ﷺ بالحديبية وأمره إياهم بالذبح والإحلال ه واختلف الفقهاء في المحصر إذا لم يحل حتى فاته الحج ووصل إلى البيت فقال أصحابنا والشافعي عليه أن يتحلل بالعمرة ولا يصح له فعل الحج بالإحرام الأول وقال مالك يجوز له أن يبقى حراما حتى يحج في السنة الثانية وإن شاء تحلل بعمل عمرة ه والدليل على أنه غير جائز له أن يفعل بذلك الإحرام الأول حجاً بعد الفوات اتفاق الجميع على أن له أن يتحلل بعمل عمرة فلولا أن إحرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجاً لما جاز له التحلل منه ألا ترى أنه غير جائز له أن يتحلل منه في السنة الأولى حين أمكنه فعل الحج به وفي ذلك دليل على أن إحرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجاً ه وأيضاً فإن فسخ الحج منسوخ بقوله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] فعلمنا حين جاز له الإحلال أن موجبه في هذه الحال هو عمل العمرة لا عمل الحج لأنه لو أمكنه عمل الحج لجعله عمرة بالإحلال لكان فاسخاً لحجه مع إمكان فعله وهذا لم يكن قط إلا في السنة التي حج فيها رسول الله ﷺ ثم نسخ وهو معنى قول عمر متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأضرب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فأراد بمتعة الحج فسخه على نحو ما أمر النبي ﷺ به أصحابه في حجة الوداع واختلفوا أيضاً فيمن أحصر وهو محرم بحج تطوع أو بعمرة تطوع فقال أصحابنا عليه القضاء سواء كان

الإحصار بمرض أو عدو إذا حل منهما بالهدي وأما مالك والشافعي فلا يريان الإحصار بالمرض ويقولان إن أحصر بعدو فحل فلا قضاء عليه في الحج ولا في العمرة ه والدليل على وجوب القضاء قوله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] وذلك يقتضي الإيجاب بالدخول ولما وجب بالدخول صار بمنزلة حجة الإسلام والنذر فيلزمه القضاء بالخروج منه قبل إتمامه سواء كان معذوراً فيه أو غير معذور لأن ما قد وجب لا يسقطه العذر فلما اتفقوا على وجوب القضاء بالإفساد وجب عليه مثله بالإحصار ويدل عليه من جهة السنة حديث الحجاج بن عمرو الأنصاري من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ولم يفرق بين حجة الإسلام والتطوع ، وأيضاً فإن من ترك موجبات الإحرام لا يختلف فيه المعذور وغيره في ترك لزوم حكمه والدليل عليه أن الله قد عذر حالق رأسه من أذى ولم يخله من إيجاب فدية سواء كان ذلك في إحرام فريضة أو تطوع فكذلك ينبغي أن يكون حكم المحصر بحجة فرض أو نفل في وجوب القضاء ، وواجب أيضاً أن يستوي حكم إفساده إياه بالجماع وخروجه منه بإحصار كما لم يخل من إيجاب كفارة في الجنايات الواقعة في الإحرام المعذور وغيره ويدل على وجوب القضاء على المحصر وإن كان معذوراً اتفاق الجميع أن على المريض القضاء إذا فاته الحج وإن كان معذوراً في الفوات كما يلزمه لو قصد إلى الفوات من غير عذر والمعنى في استواء حكم المعذور وغير المعذور ما لزمه من الإحرام بالدخول وهو موجود في المحصر فوجب أن لا يسقط عنه القضاء ويدل عليه أيضاً قصة عائشة حين حاضت وهي مع النبي ﷺ في حجة الوداع وكانت محرمة بعمرة فقال لها النبي ﷺ (انقضي رأسك وامتشطي وأهلي بالحج ودعي العمرة) ثم لما فرغت من الحج أمر عبد الرحمن بن أبي بكر فأعمرها من التنعيم وقال هذه مكان عمرتك فأمرها بقضاء ما رفضته من العمرة للعذر فدل ذلك على أن المعذور في خروجه من الإحرام لا يسقط عنه القضاء ويدل عليه أيضاً أن النبي ﷺ لما أحصر هو وأصحابه بالحديبية وكانوا محرمين بالعمرة وقضوها في العام المقبل سميت عمرة القضاء ولو لم تكن لزمت بالدخول ووجب القضاء لما سميت عمرة القضاء ولكانت تكون حينئذ عمرة مبتدأة وفي ذلك دليل على لزوم القضاء بالإحلال والله الموفق .

باب المحصر لا يجد هديا

قال الله تعالى [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي] واختلف أهل العلم في المحصر لا يجد هدياً فقال أصحابنا لا يحل حتى يجد هدياً فيذبح عنه وقال عطاء يصوم عشرة أيام ويحل كالمتمتع إذا لم يجد هدياً وللشافعي فيه قولان أحدهما أنه لا يحل أبداً إلا بهدي والآخر إذا لم يقدر على شيء حل وأهراق دما إذا قدر عليه وقيل إذا لم يقدر أجزأه وعليه الطعام أو صيام إن لم يجد ولم يقدر قال أبو بكر واحتج محمد لذلك بأن هدي المتعة منصوص عليه وكذلك حكم المتمتع منصوص عليه فيما يلزم من هدي أو صيام إن لم يجد هدياً والمنصوصات لا يقاس بعضها على بعض ووجه آخر وهو أنه غير جائز إثبات الكفارات بالقياس فلما كان الدم مذكوراً للمحصر لم يجز لنا إثبات شيء غيره قياساً لأن ذلك دم جناية على وجه الكفارة لامتناع جواز إثبات الكفارة قياساً وأيضاً فإن فيه ترك المنصوص عليه بعينه لأنه قال [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله] فمن أباح له الحلق قبل بلوغ الهدي محله فقد خالف النص ولا يجوز ترك النص بالقياس والله أعلم.

باب إحصار أهل مكة

قال أبو بكر روي عن عروة بن الزبير والزهري أنهما قالا ليس على أهل مكة إحصار إنما إحصارهم أن يطوفوا بالبيت وكذلك قال أصحابنا إذا أمكنهم الوصول إلى البيت وذلك لأنه لا يخلو من أن يكون محرما بحج أو عمرة فإن كان معتمراً فالعمرة إنما هي الطواف والسعي وليس بمحصر عن ذلك وإن كان حاجا فله أن يؤخر الخروج إلى عرفات إلى آخر وقته لو لم يكن محصراً فإذا فاته الوقوف فقد فاته الحج وعليه أن يتحلل بعمرة فيكون مثل المعتمر فلا يكون محصراً والله أعلم.

باب المحرم يصيبه أذى من رأسه أو مرض

قال الله تعالى [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه] إلى آخر الآية يعني والله أعلم فمن كان منكم مريضاً من المحرمين محصرين أو غير محصرين فأصابه مرض أو أذى في رأسه ففدية من صيام فدل ذلك على أن المحصر

لا يجوز له الحلق قبل بلوغ الهدى محله وأنه إذا كان مريضاً أو به أذى من رأسه فحلق فعليه الفدية وإن كان غير محصر فهو فى حكم المحصر الذى لم يبلغ هديه محله فدل ذلك على التسوية بين المحصرين وغير المحصرين فى أن كل واحد منهم لا يجوز له الحلق فى الإحرام إلا على الشرط المذكور وقوله تعالى [فمن كان منكم مريضاً] عنى المرض الذى يحتاج فيه إلى لبس أو شيء يحظره الإحرام فيفعل ذلك لدفع الأذى ويفتدى وكذلك قوله [أو به أذى من رأسه] إنما هو على أذى يحتاج فيه إلى استعمال بعض ما يحظره الإحرام من حلق أو تغطية فأما إن كان مريضاً أو به أذى فى رأسه لا يحتاج فيه إلى حلق ولا إلى استعمال بعض ما يحظره الإحرام فهو فى هذه الحال بمنزلة الصحيح فى حظر ما يحظره الإحرام وقد روى فى أخبار متظاهرة عن كعب بن عجرة أن النبي ﷺ مر به فى عام الحديبية والقمل تتناثر على وجهه فقال أتؤذيك هوام رأسك فقلت نعم فأمره بالفدية فكان كثرة القمل من الأذى المراد بالآية ولو كان به قروح فى رأسه أو خراج فاحتاج إلى شده أو تغطيته كان ذلك حكمه فى جواز الفدية وكذلك سائر الأمراض التى تصيبه ويحتاج إلى لبس الثياب جاز له أن يستبيح ذلك ويفتدى لأن الله لم يخصص شيئاً من ذلك فهو عام فى الكل فإن قيل قوله [فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه] معناه فحلق ففدية من صيام قيل له الحلق غير مذكور وإن كان مراداً وكذلك اللبس وتغطية الرأس كل ذلك غير مذكور وهو مراد لأن المعنى فيه استباحة ما يحظره الإحرام للعذر وكذلك لو لم يكن مريضاً وكان به أذى فى بدنه يحتاج فيه إلى حلق الشعر كان فى حكم الرأس فى باب الفدية إذ كان المعنى معقولا فى الجميع وهو استباحة ما يحظره الإحرام فى حال العذر وأما قوله تعالى [ففدية من صيام] فإنه قد ثبت عن النبي ﷺ أنه صام ثلاثة أيام فى حديث كعب بن عجرة وهو قول جماعة السلف وفقهاء الأمصار إلا شيء روى عن الحسن وعكرمة أن الصيام عشرة أيام كصيام المتعة وأما الصدقة فإنه روى فى مقدارها عن كعب بن عجرة عن النبي ﷺ روايات مختلفة الظاهر فمنها ما حدثنا عبد الباقى ابن قانع قال حدثنا أحمد بن سهل بن أيوب قال حدثنا سهل بن محمد قال حدثنا ابن أبى زائدة عن أبيه قال حدثنى عبد الرحمن بن الأصبهانى عن عبد الله بن معقل أن كعب بن عجرة حدثه أنه خرج مع النبي ﷺ محرما فقمل رأسه ولحيته فبلغ ذلك النبي ﷺ فدعا

بحلاق فحلق رأسه وقال هل تجد نسكا قال ما أقدر عليه فأمره أن يصوم ثلاثة أيام أو يطعم ستة مساكين لكل مسكين صاعا وأنزل الله [ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] للمسلمين عامة ورواه صالح بن أبي مريم عن مجاهد عن كعب بن عجرة بمثل ذلك وروى داود بن أبي هند عن عامر عن كعب بن عجرة وقال فيه صدق بثلاثة آصع من تمر بين كل مسكينين صاع وحدثنا عبدالباقي قال حدثنا عبدالله بن الحسن بن أحمد قال حدثنا عبد العزيز بن داود قال حدثنا حماد بن سلمة عن داود بن أبي هند عن الشعبي عن عبد الرحمن ابن أبي ليلى عن كعب بن عجرة أن النبي ﷺ قال له (أنسك نسيكة أو صم ثلاثة أيام أو أطعم ثلاثة آصع من طعام لستة مساكين) فذكر في الخبر الأول ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين وفي خبر ستة آصع وهذا أولى لأن فيه زيادة ٭ ثم قوله ثلاثة آصع من طعام على ستة مساكين ينبغي أن يكون المراد به الحنطة لأن هذا ظاهره والمعتاد المتعارف منه فيحصل من ذلك أن يكون من التمر ستة آصع ومن الحنطة ثلاثة آصع وعدد المساكين الذين يتصدق عليهم ستة بلا خلاف ٭ وأما النسك فإن في أخبار كعب بن عجرة أن النبي ﷺ أمره أن ينسك نسيكة وفي بعضها شاة ولا خلاف بين الفقهاء أن أدناه شاة وإن شاء جعله بعيراً أو بقرة ولا خلاف أنه مخير بين هذه الأشياء الثلاثة يبتدىء بأيها شاء وذلك مقتضى الآية وهو قوله [فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] وأو للتخيير هذا حقيقتها وبابها إلا أن تقوم الدلالة على غير هذا في الإثبات وقد بيناه في مواضع ٭ واختلف الفقهاء في موضع الفدية من الدم والصدقة مع اتفاقهم على أن الصوم غير مخصوص بموضع فإن له أن يصوم في أي موضع شاء فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر الدم بمكة والصيام والصدقة حيث شاء وقال مالك بن أنس الدم والصدقة والصيام حيث شاء وقال الشافعي الصدقة والدم بمكة والصيام حيث شاء فظاهر قوله [ففدية من صيام أو صدقة أو نسك] يقتضي إطلاقها حيث شاء المفتدى غير مخصوص بموضع لو لم يكن في غيرها من الآي دلالة على تخصيصه بالحرم وهو قوله [لكم فيها منافع إلى أجل مسمى] يعني الأنعام التي قدم ذكرها ثم قال [ثم محلها إلى البيت العتيق] وذلك عام في سائر الأنعام التي تهدى إلى البيت فوجب بعموم هذه الآية أن كل هدى متقرب به مخصوص بالحرم لا يجزي في غيره ويدل عليه قوله تعالى [هدياً

بالغ الكعبة] وذلك جزاء الصيد فصار بلوغ الكعبة صفة للهدى ولا يجزى دونها وأيضاً لما كان ذلك ذبحاً تعلق وجوبه بالإحرام وجب أن يكون مخصوصاً بالحرم كجزاء الصيد وهدى المتعة فإن قيل لما قال النبي ﷺ لكعب بن عجرة أو اذبح شاة ولم يشترط له مكانا وجب أن لا يكون مخصوصاً بموضعه قيل له إن كعب بن عجرة أصابه ذلك وهو بالحديبية وبعضها من الحل وبعضها من الحرم فجائز أن يكون ترك ذكر المكان اكتفاء بعلم كعب بن عجرة بأن ما تعلق من ذلك بالإحرام فهو مخصوص بالحرم وقد كان أصحاب النبي ﷺ قبل ذلك عالمين بحكم تعلق الهدايا بالحرم لما كانوا يرون النبي ﷺ يسوق البدن إلى الحرم لينحرها هناك وأما الصدقة والصوم فحيث شاء لأن الله تعالى أطلق ذلك غير مقيد بذكر المكان فغير جائز لنا تقييده بالحرم لأن المطلق على إطلاقه كما أن المقيد على تقييده ويدل عليه أنه ليس في الأصول صدقة مخصوصة بموضع لا يجوز أداؤها في غيره فلما كانت هذه صدقة لم تجز أن تكون مخصوصة بموضع لا يجوز أداؤها في غيره لأن ذلك مخالف للأصول خارج عنها فإن قيل ينبغي أن تكون الصدقة في الحرم لأن للمساكين بالحرم فيها حقاً كالذبائح قيل له الذبح لم يتعلق جوازه بالحرم لأجل حق المساكين لأنه لو ذبحه في الحرم ثم أخرجه منه وتصدق به في غير الحرم أجزأه ومع ذلك فإنه لا يختص ذلك بمساكين الحرم دون غيرهم لأنه لو كان حقاً لهم لكان لهم المطالبة به ولما لم تكن لهم المطالبة به دل على أنه ليس بحق لهم وإنما هو حق الله قد لزمه إخراجه إلى المساكين على وجه القربة كالزكاة وسائر الصدقات التي لا تختص بموضع دون غيره وأيضاً لما لم تكن القربة فيها إراقة الدم وجب أن لا يختص بالحرم كالصيام وقد اختلف السلف في ذلك فروى عن الحسن وعطاء وإبراهيم قالوا ما كان دم فبمكة وما كان من صيام أو صدقة فحيث شاء وعن مجاهد قال اجعل الفدية حيث شئت وقال طاوس النسك والصدقة بمكة والصيام حيث شئت وروى أن علياً نحر عن الحسين بعيراً وكان قد مرض وهو محرم وأمر بحلقه ونحر البعير عنه بالسقيا وقسمه على أهل الماء وليس في ذلك دلالة على أنه رأى جواز الذبح في غير الحرم لأنه جائز أن يكون جعل اللحم صدقة وذلك جائز عندنا والله أعلم.

باب التمتع بالعمرة إلى الحج

قال الله تعالى [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى] قال أبو بكر هذا الضرب من التمتع ينتظم معنيين أحدهما الإحلال والتمتع إلى النساء والآخر جمع العمرة إلى الحج فى أشهر الحج ومعناه الارتفاق بهما وترك إنشاء سفرين لهما وذلك لأن العرب فى الجاهلية كانت لا تعرف العمرة فى أشهر الحج وتنكرها أشد الإنكار ويروى عن ابن عباس وعن طاوس أن ذلك عندهم كان من أفجر الفجور ولذلك رجع النبي ﷺ حين أمرهم أن يحلوا بعمرة على عادتهم كانت فى ذلك * حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا الحسن بن المثنى قال حدثنا عفان قال حدثنا وهيب قال حدثنا عبد الله بن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال كانوا يرون العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور فى الأرض ويجعلون المحرم صفراً ويقولون إذا برىء الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فلما قدم النبي ﷺ صبيحة رابعة مهلين بالحج أمرهم رسول الله ﷺ أن يحلوا فتعاظم ذلك عندهم قالوا يا رسول الله أى الحل قال الحل كله فتمتعة الحج تنتظم هذين المعنيين إما استباحة التمتع بالنساء بالإحلال وإما الارتفاق بالجمع بين العمرة والحج فى أشهر الحج والاقتصار بهما على سفر واحد بعد أن كانوا لا يستحلون ذلك فى الجاهلية ويفردون لكل واحد سفراً ويحتمل التمتع بالعمرة إلى الحج الانتفاع بهما بجمعهما فى أشهر الحج واستحقاق الثواب بهما إذا فعلا على هذا الوجه فدل ذلك على زيادة نفع وفضيلة تحصل لفاعلهما * والمتعة على أربعة أوجه أحدها القارن والمحرم بعمرة فى أشهر الحج إذا حج من عامه فى سفر واحد لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام والمحصر على قول من لا يرى له الإحلال ولكنه يمكث على إحرامه حتى يصل إلى البيت فيتحلل من حجه بعمل العمرة بعد فوت الحج وفسخ الحج بالعمرة وقد اختلف فى تأويل قوله تعالى [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى] فقال ابن مسعود وعلقمة هو عطف على قوله [فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] يعنى الحاج إذا أحصر فحل من إحرامه بهدى أن عليه قضاء عمرة وحجة فإن هو تمتع بهما وجمع بينهما فى أشهر الحج فى سفر واحد فعليه دم آخر للتمتع وإن اعتمر فى أشهر الحج ثم عاد إلى أهله ثم حج من عامه فلا دم عليه قال عبد الله بن مسعود وعمرة وحجة سفران وهدى أو هديان وسفر يعنى بقوله سفران

وهدى أن هذا المحصر إن اعتمر بعد إحلاله من الحج فى أشهر الحج ورجع إلى أهله ثم عاد فحج من عامه فعليه هدى واحد وهو هدى الإحصار وذلك لأنه فعلهما فى سفرين أو هديان وسفر يعنى إذا لم يرجع بعد العمرة فى أشهر الحج إلى أهله فعليه هدى التمتع والهدى الأول للإحصار فلذلك هديان وسفر وقال ابن عباس فيما رواه ابن جريج عن عطاء أن ابن عباس كان يقول يجمع الآية المحصر والمخلى سبيله يعنى قوله [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج] قال عطاء وإنما سميت متعة من أجل أنه اعتمر فى أشهر الحج ولم تسم متعة من أجل أنه يحل أن يتمتع إلى النساء فكان مذهب ابن عباس أن الآية قد انتظمت الأمرين من المحصرين إذا أرادوا قضاء الحج مع العمرة التى لزمت بالفوات ومن غير المحصرين ممن أراد التمتع بالعمرة إلى الحج فكان عند عبد الله بن مسعود أن ذلك لما كان معطوفا على المحصرين فحكمه أن يكونوا هم المرادين به فيفيد إيجاب عمرة بالفوات ويفيد الحكم بأنه إذا جمعهما مع قضاء الحج الفائت فى سفر واحد فى أشهر الحج فعليه دم وإن فعلهما فى سفرين فلا دم عليه وليس مذهب ابن مسعود فى ذلك مخالفا لقول ابن عباس إلا أن ابن عباس قال الآية عامة فى المحصرين وغيرهم وهى مقيدة فى المحصرين بما ذكره ابن مسعود ومقيدة فى غير المحصرين فى جواز التمتع لهم وبيان حكمهم إذا تمتعوا وقال ابن مسعود الآية فى فحواها خاصة فى المحصرين وإن كان غير المحصرين إذا تمتعوا كانوا بمنزلتهم والقارن والذى يعتمر فى أشهر الحج ويحج من عامه فى سفر واحد متمتعان من وجهين أحدهما الإرتفاق بالجمع بينهما فى سفر واحد والآخر حصول فضيلة الجمع فيدل ذلك على أن ذلك أفضل من الإفراد بكل واحد منهما فى سفر أو تفريقهما بأن يفعل العمرة فى غير أشهر الحج ٭ وقد روى عن أصحاب النبى ﷺ فى هذه المتعة روايات ظاهرها يقتضى الاختلاف فى إباحتها وإذا حصلت كان الإختلاف فى الأفضل لا فى الحظر والإباحة فمن روى عنه النهى عن ذلك عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وأبو ذر والضحاك بن قيس حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا ابن أبى مريم عن مالك بن أنس عن ابن شهاب أن محمد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل حدثه أنه سمع سعد بن أبى وقاص والضحاك بن قيس عام حج معاوية وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج فقال الضحاك لا يصنع

ذلك إلا من جهل أمر الله تعالى قال سعد بئس ماقلت يا ابن أخي فقال الضحاك فإن عمر ابن الخطاب قد نهى عنه قال سعد صنعها رسول الله ﷺ وصنعناها معه وحدثنا جعفر ابن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت جري بن كليب يقول رأيت عثمان ينهى عن المتعة وعلي يأمر بها فأتيت علياً فقلت إن بينكما لشراً أنت تأمر بها وعثمان ينهى عنها فقال ما بيننا إلا خير ولكن خيرنا اتبعنا لهذا الدين ٭ وقد روى عن عثمان أنه لم يكن ذلك منه على وجه النهي ولكن على وجه الاختيار وذلك لمعان أحدها الفضيلة ليكون الحج في أشهره المعلومة له ويكون العمرة في غيرها من الشهور والثاني أنه أحب عمارة البيت وأن يكثر زواره في غيرها من الشهور والثالث أنه رأى إدخال الرفق على أهل الحرم بدخول الناس إليهم ٭ فقد جاءت بهذه الوجوه أخبار مفسرة عنه حدثنا جعفر بن محمد المؤدب قال حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا أبو عبيد قال حدثني يحيى بن سعيد عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال قال عمر بن الخطاب إن تفرقوا بين الحج والعمرة فتجعلوا العمرة في غير أشهر الحج أتم الحج أحدكم وأتم لعمرته ٭ قال أبو عبيد وحدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن سالم عن عبد الله عن أبيه قال كان عمر يقول إن الله قال [وأتموا الحج والعمرة لله] وقال [الحج أشهر معلومات] فأخلصوا أشهر الحج للحج واعتمروا فيما سواها من الشهور وذلك لأن من اعتمر في أشهر الحج لم تتم عمرته إلا بهدي ومن اعتمر في غير أشهر الحج تمت عمرته إلا أن يتطوع بهدي غير واجب فأخبر في هذا الخبر بجهة اختياره للتفريق بينهما ٭ قال أبو عبيد وحدثنا أبو معاوية هشام عن عروة عن أبيه قال إنما كره عمر العمرة في أشهر الحج إرادة أن لا يتعطل البيت في غير أشهر الحج فذكر في هذا الخبر وجهاً آخر لاختياره التفريق بينهما ٭ قال أبو عبيد وحدثنا هشيم قال حدثنا أبو بشر عن يوسف بن ماهك قال إنما نهى عمر عن المتعة لمكان أهل البلد ليكون موسمان في عام فيصيبهم من منفعتهما فذكر في هذا الخبر أنه اختاره لمنفعة أهل البلد وقد روى عن عمر اختيار المتعة على غيرها حدثنا جعفر ابن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن طاوس عن ابن عباس قال سمعت عمر يقول لو اعتمرت

ثم اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعت ففي هذا الخبر اختياره للمتعة ، فثبت بذلك أنه لم يكن ما كان منه في أمر المتعة على وجه اختيار المصلحة لأهل البلد تارة ولعمارة البيت أخرى ، وبين الفقهاء خلاف في الأفضل من إفراد كل واحد منهما أو القران أو التمتع فقال أصحابنا القران أفضل ثم التمتع ثم الإفراد وقال الشافعي الإفراد أفضل والقران والتمتع حسنان وقد روى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر لأن اعتمر في شوال أو في ذي القعدة أو في ذي الحجة في شهر يجب علي فيه الهدى أحب إلي من أن أعتمر في شهر لا يجب علي فيه الهدى وقد روى قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب قال سألت ابن مسعود عن امرأة أرادت أن تجمع مع حجها عمرة فقال أسمع الله يقول [الحج أشهر معلومات] ما أراها إلا أشهر الحج ولا دلالة في هذا الخبر على أنه كان يرى الإفراد أفضل من التمتع والقران وجائز أن يكون مراده البيان عن الأشهر التي يصح فيها التمتع بالجمع بين الحج والعمرة وقال علي كرم الله وجهه تمام العمرة أن تحرم من حيث ابتدأت من دويرة أهلك فهذا يدل على أنه أراد التمتع والقران بأن يبدأ بالعمرة من دويرة أهله إلى الحج لا يلم بأهله ، وتأوله أبو عبيد القاسم بن سلام على أنه يخرج من منزله ناوياً العمرة خالصة لا يخلطها بالحج قال لأنه إذا أحرم بها من دويرة أهله كان خلاف السنة لأن النبي ﷺ قد وقت المواقيت وهذا تأويل ساقط لأنه قد روى عن علي تمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك فنص الإحرام بهما من دويرة أهله والذي ذكره من السنة على خلاف ما ظن لأن السنة إنما قضت بحظر مجاوزتها إلا محرماً لمن أراد دخول مكة فأما الإحرام بها قبل الميقات فلا خلاف بين الفقهاء فيه ، وروى عن الأسود بن يزيد قال خرجنا عماراً فلما انصرفنا مررنا بأبي ذر فقال أحلقتم الشعث وقضيتم التفث أما إن العمرة من مدركم وتأوله أبو عبيد على ما تأول عليه حديث علي وإنما أراد أبو ذر أن الأفضل إنشاء العمرة من أهلك كما روى عن علي تمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك وقد روى عن النبي ﷺ أخبار متواترة أنه قرن بين الحج والعمرة ، حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي وائل عن صبي بن معبد أنه كان نصرانياً فأسلم فأراد الجهاد فقيل له إبدأ بالحج فأتى أبا موسى الأشعري فأمره أن يهل بالحج والعمرة جميعاً ففعل

فبينما هو يلبي بهما إذ مر زيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة فقال أحدهما هذا أضل من بعيره فسمعهما صبي فكبر عليه فلما قدم على عمر بن الخطاب ذكر له ذلك فقال عمر إنهما لا يقولان شيئاً هديت لسنة نبيك ﷺ قال أبو عبيد وحدثنا ابن أبي زائدة عن الحجاج ابن أرطاة عن الحسن بن سعد عن ابن عباس قال أنبأني أبو طلحة أن رسول الله ﷺ جمع بين حجة وعمرة ، قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا الحجاج عن شعبة قال حدثني حميد ابن هلال قال سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير يقول قال عمران بن الحصين أن رسول الله ﷺ جمع بين حجة وعمرة ثم لم ينه عنه حتى مات ولم ينزل قرآن بتحريمه ، قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا هشيم قال أخبرنا حميد عن بكر بن عبد الله قال سمعت أنس بن مالك يقول سمعت رسول الله ﷺ يلبي بالحج والعمرة قال بكر فحدثت ابن عمر بذلك قال لبي بالحج وحده قال بكر فلقيت أنس بن مالك فحدثته يقول ابن عمر فقال ما يعدونا إلا صبياناً سمعت رسول الله ﷺ يقول لبيك عمرة وحجاً ، قال أبو بكر وجائز أن يكون ابن عمر سمع النبي ﷺ يقول لبيك بحجة ، وسمعه أنس في وقت آخر يقول لبيك بعمرة وحجة وكان قارناً وجائز للقارن أن يقول مرة لبيك بعمرة وحجة وتارة لبيك بحجة وأخرى لبيك بعمرة فليس في حديث ابن عمر نفي لما رواه أنس ، وقالت عائشة اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر أحدها مع حجة الوداع وروى يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس سمعت عمر بن الخطاب يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول وهو بوادي العقيق (أتاني الليلة آت من ربي فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل حجة وعمرة) وروى عمرة في حجة وفي حديث جابر وغيره أن النبي ﷺ أمر أصحابه أن يجعلوا حجهم عمرة وقال لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال لعلي بماذا أهللت قال بإهلال كإهلال النبي ﷺ فقال إني سقت الهدي ولا أحل إلى يوم النحر فلو لم يكن هديه هدي تمتع وقران لما منعه الإحلال لأن هدي التطوع لا وقت له يجوز ذبحه متى شاء فدل ذلك على أن هديه كان هدي قران ولذلك منعه الإحلال لأنه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فهذه الأخبار توجب كون النبي ﷺ قارناً ورواية من روى أنه كان مفرداً غير معارض لها من وجوه أحدها أنها ليست في وزن الأخبار التي فيها ذكر القران في الاستفاضة والشيوع والثاني أن الراوي للإفراد أكثر ما أخبر

أنه سمع النبي ﷺ يقول لبيك بحجة وذلك لا ينفي كونه قارناً لأنه جائز للقارن أن يذكر الحج وحده تارة وتارة العمرة وحدها وأخرى يذكرهما والثالث أنهما لو تساويا في النقل والاحتمال لكان خبر الزائد أولى وإذا ثبت بما ذكرنا أن النبي ﷺ كان قارناً وقد قال ﷺ خذوا عني مناسككم فأولى الأمور وأفضلها الاقتداء برسول الله ﷺ فيما فعله لا سيما وقد قال لهم خذوا عني مناسككم فأولى الأمور وأفضلها الاقتداء بالنبي ﷺ فيما فعله وقال الله تعالى [فاتبعوه] وقال [لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة] ولأنه ﷺ لا يختار من الأعمال إلا أفضلها وفي ذلك دليل على أن القران أفضل من التمتع ومن الإفراد ويدل عليه أن فيه زيادة نسك وهو الدم لأن دم القران عندنا دم نسك وقربة يؤكل منه كالأضحية بدلالة قوله [فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق] وليس شيء من الدماء ترتب عليه هذه الأفعال إلا دم القران والتمتع ، ويدل عليه قوله [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج] وقد بينا أن التمتع يجوز أن يكون اسماً للحج للنفع الذي يحصل له بجمعه بينهما والفضيلة التي يستحقها به ويجوز أن يكون اسماً للارتفاق بالجمع من غير إحداث سفر آخر وهو عليهما جميعاً فجائز أن يكون المعنيان جميعاً مرادين بالآية فينتظم القارن والمتمتع من وجهين أحدهما الفضيلة الحاصلة بالجمع والثاني الارتفاق بالجمع من غير إحداث سفر ثان ، وهذه المتعة مخصوص بها من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام لقوله [ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام] ومن كان وطنه المواقيت فما دونها إلى مكة فليس له متعة ولا قران وهو قول أصحابنا فإن قرن أو تمتع فهو مخطىء وعليه دم ولا يأكل منه لأنه ليس بدم متعة وإنما هو دم جناية إذ لا متعة لمن كان من أهل هذه المواضع لقوله [ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام] وقد روي عن ابن عمر أنه قال إنما التمتع رخصة لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام وقال بعضهم إنما معنى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام لا دم عليهم إذا تمتعوا ومع ذلك فلهم أن يتمتعوا بلا هدي فظاهر الآية يوجب خلاف ما قالوه لأنه تعالى قال [ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام] والمراد المتعة ولو كان المراد الهدي لقال ذلك على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ، فإن قيل يجوز أن يكون معنى ذلك على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام لأن اللام قد تقام مقام

على كما قال تعالى [ولهم اللعنة ولهم سوء الدار] ومعناه وعليهم اللعنة ، قيل لا يجوز إزالة اللفظ عن حقيقته وصرفه إلى المجاز إلا بدلالة ولكل واحدة من هذه الأدوات معنى هي موضوعة له حقيقة فعلى حقيقتها خلاف حقيقة اللام فغير جائز حملها عليها إلا بدلالة وأيضاً فإن التمتع لأهل سائر الآفاق إنما هو تخفيف من الله تعالى وإزالة المشقة عنهم في إنشاء سفر لكل واحد منهما وأباح لهم الاقتصار على سفر واحد في جمعهما جميعاً إذ لو منعوا عن ذلك لأدى ذلك إلى مشقة وضرر وأهل مكة لا مشقة عليهم ولا ضرر في فعل العمرة في غير أشهر الحج ويدل عليه أن اسم التمتع يقتضي الإرتفاق بالجمع بينهما وإسقاط تجديد سفر العمرة على ماروى من تأويله عمن قدمنا قوله وهو مشبه لمن أوجب على نفسه المشي إلى بيت الله الحرام فإذا ركب لزمه دم لإرتفاقه بالركوب غير أن هذا الدم لا يؤكل منه ودم المتعة يؤكل منه فاختلافهما من هذا الوجه لا يمنع اتفاقهما من الوجه الذي ذكرنا وقد حكي عن طاوس أنه قال ليس على أهل مكة متعة فإن فعلوا وحجوا فعليهم ما على الناس وجائز أن يريد به أن عليهم الهدي ويكون هدي جناية لا نسكا واتفق أهل العلم السلف منهم والخلف أنه إنما يكون متمتعاً بأن يعتمر في أشهر الحج ويحج من عامه ذلك ولو أنه اعتمر في هذه السنة ولم يحج فيها وحج في عام قابل أنه غير متمتع ولا هدي عليه واختلف أهل العلم فيمن اعتمر في أشهر الحج ثم رجع إلى أهله وعاد فحج من عامه فقال أكثرهم أنه ليس بمتمتع منهم سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس ومجاهد وإبراهيم والحسن في إحدى الروايتين وهو قول أصحابنا وعامة الفقهاء وروى أشعث عن الحسن أنه قال من اعتمر في أشهر الحج ثم حج من عامه فهو متمتع رجع أو لم يرجع ويدل على صحة القول الأول أن الله تعالى خص أهل مكة بأن لم يجعل لهم متعة وجعلها لسائر أهل الآفاق وكان المعنى فيه إلمامهم بأهاليهم بعد العمرة مع جواز الإحلال منها وذلك موجود فيمن رجع إلى أهله لأنه قد حصل له إلمام بعد العمرة فكان بمنزلة أهل مكة وأيضاً فإن الله جعل على المتمتع الدم بدلا من أحد السفرين اللذين اقتصر على أحدهما فإذا فعلهما جميعاً لم يكن الدم قائماً مقام شيء فلا يجب واختلفوا أيضاً فيمن لم يرجع إلى أهله وخرج من مكة حتى جاوز الميقات فقال أبو حنيفة هو متمتع إن حج من عامه ذلك لأنه إذا لم يحصل له إلمام بأهله بعد العمرة فهو بمنزلة كونه بمكة وروى عن أبي يوسف أنه ليس

بتمتع لأن ميقاته الآن فى الحج ميقات أهل بلده لأن الميقات قد صار بينه وبين أهل مكة فصار بمنزلة عوده إلى أهله والصحيح هو الأول لما بينا واختلف أهل العلم فيمن ينشىء العمرة فى رمضان ويدخل مكة فى شوال أوقبله فروى قتادة عن ابن عباس قال عمرته فى الشهر الذى يهل فيه وقال الحسن والحكم عمرته فى الشهر الذى يحل فيه وروى عن إبراهيم مثله وقال عطاء وطاوس عمرته فى الشهر الذى دخل فيه الحرم وروى عن الحسن وإبراهيم رواية أخرى قالا عمرته فى الشهر الذى يطوف فيه وهو قول مجاهد وكذلك قال أصحابنا أنه يعتبر الطواف فإن فعل أكثر الطواف فى رمضان فهو غير متمتع وإن فعل أكثره فى شوال فهو متمتع وذلك لأن من أصلهم أن فعل الأكثر بمنزلة الكل فى باب امتناع ورود الفساد عليها فإذا تمت عمرته فى رمضان فهو غير جامع بينهما فى أشهر الحج وبقاء الإحرام لا حكم له ألا ترى أنه لو احرم بعمرة فأفسدها ثم حل منها ثم حج من عامه لم يكن متمتعاً لأن العمرة لم تتم فى أشهر الحج مع اجتماع إحراميهما فى أشهر الحج وكذلك لو قرن ثم وقف بعرفات قبل أن يطوف لعمرته لم يكن متمتعاً فلا اعتبار إذاً باجتماع الإحرامين فى أشهر الحج وإنما الواجب اعتبار فعل العمرة مع الحج فى أشهر الحج وكذلك قول من قال عمرته فى الشهر الذى يهل فيه لا معنى له لما بينا من سقوط اعتبار الإحرام دون أفعالها والله أعلم بالصواب .

باب ذكر اختلاف أهل العلم فى حاضرى المسجد الحرام

قال أبو بكر اختلف الناس فى ذلك على أربعة أوجه فقال عطاء ومكحول من دون المواقيت إلى مكة وهو قول أصحابنا إلا أن أصحابنا يقولون أهل المواقيت بمنزلة دونها وقال ابن عباس ومجاهد هم أهل الحرم وقال الحسن وطاوس ونافع وعبد الرحمن الأعرج هم أهل مكة وهو قول مالك بن أنس وقال الشافعى هم من كان أهله دون ليلتين وهو حينئذ أقرب المواقيت وما كان وراء فعليهم المتعة قال أبو بكر لما كان أهل المواقيت فمن دونها إلى مكة لهم أن يدخلوها بغير إحرام وجب أن يكونوا بمنزلة أهل مكة ألا ترى أن من خرج من مكة فما لم يجاوز الميقات فله الرجوع ودخولها بغير إحرام وكان تصرفهم فى الميقات فما دونه بمنزلة تصرفهم فى مكة فوجب أن يكونوا بمنزلة أهل مكة فى حكم المتعة ويدل على أن الحرم وما قرب منه أهل من حاضرى المسجد الحرام قوله تعالى

[إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام] وليس أهل مكة منهم لأنهم كانوا قد أسلموا حين فتحت فإنما نزلت الآية بعد الفتح فى حجة أبى بكر وهم بنو مدلج وبنو الديل وكانت منازلهم خارج مكة فى الحرم وما قرب منه * فإن قيل كيف يكون أهل ذى الحليفة من حاضرى المسجد الحرام وبينهم وبينها مسيرة عشر ليال قيل له إنهم وإن لم يكونوا من حاضرى المسجد الحرام فهم فى حكمهم فى باب جواز دخولهم مكة بغير إحرام وفى باب أنهم متى أرادوا الإحرام أحرموا من منازلهم كما أن أهل مكة إذا أرادوا الإحرام أحرموا من منازلهم فدل ذلك على أن المعنى حاضروا المسجد الحرام ومن فى حكمهم وقال الله عز وجل فى شأن البدن [ثم محلها إلى البيت العتيق] وقال ﷺ (منى منحر وفجاج مكة منحر) فكان مراد الله بذكر البيت ما قرب من مكة وإن كان خارجا منها وقال تعالى [والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد] وهى مكة وما قرب منها فهاتان المتعتان قد بينا حكمهما وهما القران والتمتع * وأما المتعة الثالثة فإنها على قول عبد الله بن الزبير وعروة بن الزبير أن يحصر الحاج المفرد بمرض أو أمر يحبسه فيقدم فيجعلها عمرة ويتمتع بحجة إلى العام المقبل ويحج فهذا المتمتع بالعمرة إلى الحج فكان من مذهبه أن المحصر لا يحل ولكنه يبقى على إحرامه حتى يذبح عنه الهدى يوم النحر يوم يحلق ويبقى على إحرامه حتى يقدم مكة فيتحلل من حجة بعمل عمرة وهذا خلاف قول الله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى] ثم قال [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله] ولم يفرق بين الحج والعمرة فيما أباح من الإحلال بالحلق ولا خلاف أن هذا الحلق للإحلال من العمرة فكذلك الحج والنبى ﷺ وأصحابه حين أحصروا بالحديبية حلق هو وحلق وأمرهم بالإحلال ومع ذلك فإن عمل العمرة الذى يلزم بالفوات ليس بعمرة وإنما هو عمل عمرة مفعول بإحرام الحج والله سبحانه إنما قال [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج] وليس الذى يفوته الحج بالمعتمر وأيضا فإنه قال [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى] وهو إنما أوجب عليه الهدى ليصل به إلى الحلق يوم النحر سواء حج بعد ذلك أو لم يحج ألا ترى أنه لو لم يحج إلا بعد عشر سنين لكان الهدى قائما فدل ذلك على أن المتمتع المذكور فى الآية ليس هو ما ذهب إليه ابن الزبير لأن ما فى الآية من ذلك إنما يتعلق الهدى فيه بفعل العمرة والحج والدم الذى يلزمه

بالإحصار غير متعلق بوجود الحج بعد العمرة وهذه المتعة هي الإحلال إلى النساء إلا على الوجه الذي ذكرناه من الجمع بين العمرة والحج في أشهر الحج ، وأما المتعة الرابعة فهي فسخ الحاج إذا طاف له قبل يوم النحر وما نعلم أحداً من الصحابة قال بذلك غير ابن عباس فإنه حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن ابن جريج قال أخبرني عطاء عن ابن عباس قال لا يطوف بالبيت أحد إلا أحل قال قلت إنما هذا بعد المعروف قال كان ابن عباس يراه قبل وبعد قال قلت من أين كان يأخذ هذا فقال من أمر رسول الله ﷺ في حجة الوداع أمرهم أن يحلوا ومن قول الله [ثم محلها إلى البيت العتيق] قال أبو عبيد وحدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت أبا حسان الأعرج يقول قال رجل لابن عباس ما هذه الفتيا التي قد شعبت الناس يعني فرقت بينهم في الفتيا أنه من طاف فقد حل فقال سنة نبيكم ﷺ وإن رغمتم قال أبو بكر وقد وردت آثار متواترة في أمر النبي ﷺ أصحابه في حجة الوداع بفسخ الحج ولم يكن معه منهم هدى ولم يحل هو ﷺ وقال إني سقت الهدى ولا أحل إلى يوم النحر ثم أمرهم فأحرموا بالحج يوم التروية حين أرادوا الخروج إلى منى وهي إحدى المتعتين اللتين قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأضرب عليهما متعة الحج ومتعة النساء وقال طارق بن شهاب عن أبي موسى في قصة نهي عمر بن الخطاب عن هذه المتعة قال فقلت يا أمير المؤمنين ما هذا الذي أحدثت في شأن النساء فقال أن نأخذ بكتاب الله فإن الله يقول [وأتموا الحج والعمرة لله] وأن نأخذ بسنة رسول الله ﷺ فإنه ﷺ ما حل حتى نحر الهدى فأخبر عمر أن هذه المتعة منسوخة بقوله [وأتموا الحج والعمرة لله] وهذا من قوله يدل على جواز نسخ السنة بالقرآن . وقد روى عن النبي ﷺ أن ذلك كان خاصاً لأولئك حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا نعيم عن عبد العزيز بن محمد عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن الحرث بن بلال بن الحرث عن أبيه بلال ابن الحرث المزني قال قلت يا رسول الله فسخ الحج لنا أو لمن بعدنا قال لا بل لنا خاصة وقال أبو ذر لم يكن فسخ الحج بعمرة إلا لأصحاب رسول الله ﷺ وروى عن علي وعثمان وجماعة من الصحابة إنكار فسخ الحج بعد النبي ﷺ وفي قول عمر متعتان كانتا على عهد

رسول الله ﷺ وعلم الصحابة بها ما يوجب أن يكونوا قد علموا من نسخها مثل علمه
لولا ذلك ما أقروه على النهى عن سنة النبى ﷺ وعلم الصحابة من غير ثبوت النسخ وقد
روى عن جابر من طرق صحيحة أن سراقة بن مالك قال يا رسول الله أعمرتنا هذه لعامنا
أم للأبد فقال هى لأبد الأبد دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة فأخبر فى هذا الحديث
أن العمرة التى فسخوا بها الحج كانت خاصة فى تلك الحال وأن مثلها لا يكون وأما قوله
دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة فإنه ما حدثنا به جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا
جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن جعفر بن محمد عن
أبيه عن جابر عن النبى ﷺ قال أبو عبيد وقوله دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة يفسر
تفسيرين أحدهما أن يكون دخول العمرة فى الحج هو الفسخ بعينه وذلك أنه يهل الرجل
بالحج ثم يحل منه بعمرة إذا طاف بالبيت والآخر أن يكون دخول العمرة فى الحج هو
المتعة نفسه وذلك أن يفرد الرجل العمرة فى أشهر الحج ثم يحل منها بحج من عامه ، قال
أبو بكر وكلا الوجهين ملبس غير لائق باللفظ والذى يقتضيه ظاهره أن الحج نائب عن
العمرة والعمرة داخلة فيه فمن فعل الحج فقد كفاه عن العمرة كما تقول الواحد داخل فى
العشرة يعنى أن العشرة مغنية عنه وموفية عليه فلا يحتاج إلى استئناف حكمه ولا ذكره
وقد قيل فى أمر النبى ﷺ أصحابه بالإحلال معنى آخر وهو ما رواه عمر بن ذر عن مجاهد
فى قصة إحلال النبى ﷺ وقال فى آخره قلت لمجاهد أكانوا فرضوا الحج وأمرهم أن
يهلوا أو ينتظرون ما يؤمرون به وقال أهلوا بإهلال النبى ﷺ وانتظروا ما يؤمرون به
وكذلك قال كل واحد من على وأبى موسى أهللت بإهلال كإهلال النبى ﷺ وكذلك كان
إحرام النبى ﷺ بدءا ويدل عليه قوله لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى
ولجعلتها عمرة فكأنه خرج ينتظر ما يؤمر به وبه أمر أصحابه ويدل عليه قوله أتانى آت من
ربى فى هذا الوادى المبارك وهو وادى العقيق فقال صل فى هذا الوادى المبارك وقل
حجة فى عمرة فهذا يدل على أن النبى ﷺ خرج ينتظر ما يؤمر به فلما بلغ الوادى أمر بحجة
فى عمرة ثم أهل أصحاب النبى ﷺ بالحج وظنوا أن النبى ﷺ أحرم بذلك لجاز لهم مثله فلما
أحرم منهم من أحرم بالحج لم يكن إحرامه صحيحاً وكان موقوفاً كما كان إحرام على وأبى
موسى موقوفاً ونزل الوحى وأمروا بالمتعة بأن يطوفوا بالبيت ويحلوا ويعملوا عمل

العمرة ويحرموا بالحج كما يؤمر من يحرم بشيء لا يسميه لأنه يجعله عمرة إن شاء وإن لم تكن تسميتهم الحج تسمية صحيحة إذ كانوا مأمورين بإنتظار أمر النبي ﷺ فكان وجه الخصوص لأولئك الصحابة أنهم أحرموا بالحج ولم يصح تعيينهم له فكانوا بمنزلة من أحرم بشيء لا ينويه بعينه إذ كانوا مأمورين بانتظار أمره ﷺ وغيرهم من سائر الناس من أحرم بشيء بعينه لزمه حكمه وليس له صرفه إلى غيره ، وقد أنكر قوم أن يكون النبي ﷺ أمر بفسخ الحج على حال واحتجوا بما روى زيد بن هارون قال حدثنا محمد بن عمرو عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب أن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله ﷺ أنواعاً فمنا من أهل بحج مفرداً ومنا من أهل بعمرة ومنا من أهل بحج وعمرة فمن أهل بالحج مفرداً لم يحل مما أحرم عليه حتى يقضي مناسك الحج ومن أهل بعمرة فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحل من حرمه حتى يستقبل حجاً وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثني أبو عبيد قال حدثني عبد الرحمن ابن مهدي عن مالك بن أنس عن أبي الأسود عن عروة عن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله ﷺ فمنا من أهل بالحج ومنا من أهل بالحج والعمرة ومنا من أهل بالعمرة قالت وأهل رسول الله ﷺ بالحج فأما من أهل بالعمرة فطاف بالبيت وسعى وحل وأما من أهل بالحج أو بالحج والعمرة فلم يحل إلى يوم النحر وقال حدثنا أبو عبيد قال حدثني عبد الرحمن عن مالك عن أبي الأسود عن سليمان بن يسار مثل ذلك إلا أنه لم يذكر إهلال النبي ﷺ ، وقد روى عن عائشة خلاف ذلك حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا يزيد عن يحيى بن سعيد أن عمرة بنت عبد الرحمن أخبرته أنها سمعت عائشة تقول خرجنا مع رسول الله ﷺ لخمس بقين من ذي القعدة ونحن لا نرى إلا الحج فلما قربنا أو دنونا أمر رسول الله ﷺ من لم يكن معه هدي أن يجعلها عمرة قالت فأحل الناس كلهم إلا من كان معه هدي قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا ابن صالح عن الليث عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة عن النبي ﷺ مثل ذلك وزاد فيه قال يحيى فذكرت ذلك للقاسم بن محمد فقال جاءتك بالحديث على وجهه وهذا هو الصحيح لما ورد فيه من الآثار المتواترة في أمر النبي ﷺ أصحابه بفسخ الحج وقول عمر بحضرة الصحابة متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأضرب عليهما

متعة النساء ومتعة الحج وهو يعنى هذه المتعة فلم يظهر من أحد منهم إنكاره ولا الخلاف عليه ه ولو تعارضت أخبار عائشة لكان سبيلها أن تسقط كأنه لم يرو عنها شيء وتبقى الأخبار الأخر فى أمر النبى ﷺ أصحابه بفسخ الحج من غير معارض ويكون منسوخا بقوله [وأتموا الحج والعمرة لله] على ما روى عن عمر رضى الله عنه ه وقوله [فما استيسر من الهدى] قال أبو بكر الهدى المذكور ههنا مثل الهدى المذكور للإحصار وقد بينا أن أدناه شاة وأن من شاء جعله بقرة أو بعيراً فيكون أفضل وهذا الهدى لا يجزى إلا يوم النحر لقوله تعالى [فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق] وقضاء التفث وطواف الزيارة لا يكون قبل يوم النحر ولما رتب هذه الأفعال على ذبح هذه البدن دل على أنها بدن القران والتمتع لاتفاق الجميع على أن سائر الهدايا لا تترتب عليها هذه الأفعال وأن له أن ينحرها متى شاء فثبت بذلك أن هدى المتعة غير مجزى قبل يوم النحر ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة وقد كان عليه السلام قارناً وقد ساق الهدى وأخبر أنه لو استقبل من أمره ما استدبر ما ساق الهدى ولو جاز ذبح هدى المتعة قبل يوم النحر لذبحه وحل كما أمر أصحابه وكان لا يكون مستدركا فى المستدبر شيئاً قد فاته وقال لعلى حين قال أهللت بإهلال كإهلال النبى ﷺ أنى سقت الهدى وإنى لا أحل إلى يوم النحر ويدل عليه قوله ﷺ خذوا عنى مناسككم وهو ﷺ نحر بدنه يوم النحر فلزم اتباعه ولم يجز تقديمه على وقته والله سبحانه والله أعلم .

باب صوم التمتع

قال الله تعالى [فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم] قال أبو بكر قد اختلف فى معنى قوله [فصيام ثلاثة أيام فى الحج] فروى عن على أنه قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة وقالت عائشة وابن عمر من حين أهل الحج إلى يوم عرفة قال ابن عمر ولا يصومهن حتى يحرم قال عطاء يصومهن فى العشر حلالا إن شاء وهو قول طاوس وقالا لا يصومهن قبل أن يعتمر قال عطاء وإنما يؤخرهن إلى العشر لأنه لا يدرى عسى يتيسر له الهدى ه قال أبو بكر هذا يدل على أن ذلك عندهما على جهة الاستحباب لا على جهة الإيجاب فيكون بمنزلة استحبابنا لمن لا يجد الماء تأخير التيمم

إلى آخر الوقت إذا رجا وجود الماء وقول علي وعطاء وطاوس يدل على جواز صومهن في العشر حلا لا أو حراماً لأنهم لم يفرقوا بين ذلك وأصحابنا يجيزون صومهن بعد إحرامه بالعمرة ولا يجيزونه قبل ذلك وذلك لأن الإحرام بالعمرة هو سبب التمتع قال الله [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج] فمتى وجد السبب جاز تقديمه على وقت الوجوب كتعجيل الزكاة لوجود النصاب وتعجيل كفارة القتل لوجود الجراحة ويدل على جواز تقديمه قبل وقت وجوبه لوجود سببه إنا قد علمنا أن وجوب الهدى متعلق بوجوب تمام الحج وذلك إنما يكون بالوقوف بعرفة لأن قبل ذلك يجوز وروود الفساد عليه فلا يكون الهدى واجباً عليه وإذا كان كذلك وقد جاز عند الجميع صوم ثلاثة أيام بعد الإحرام بالحج وإن لم يكن الإحرام به موجباً له إذ كان وجوبه متعلقاً بتمام الحج والعمرة جميعاً ثبت جوازه بعد وجود سببه وهو العمرة ولا فرق بين إحرام الحج وإحرام العمرة إذا فعله بعد إحرام الحج إنما هو لأجل وجود سببه وذلك موجود بعد إحرام العمرة ٠ فإن قيل لو كان ما ذكرت سبباً للجواز لوجب أن يجوز السبعة أيضاً لوجود السبب قيل له لو لزمنا ذلك على قولنا في جوازه بعد إحرام العمرة للزمك مثله في إجازتك له بعد إحرام الحج لأنك تجيز صوم الثلاثة الأيام بعد إحرام الحج ولا تجيز السبعة ٠ فإن قيل فإذا كان الصيام بدلا من الهدي والهدي لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فكيف جاز الصوم ٠ قيل له لا خلاف في جواز الصوم قبل يوم النحر وقد ثبت بالسنة امتناع جواز ذبح الهدى قبل يوم النحر وأحدهما ثابت بالاتفاق وبدليل قوله [فصيام ثلاثة أيام في الحج] والآخر ثابت بالسنة فالاعتراض عليهما بالنظر ساقط وأيضاً فإن الصوم يقع مراعى منتظر به شيئان أحدهما إتمام العمرة والحج في أشهر الحج والثاني أن لا يجد الهدى حتى يحل فإذا وجد المعنيان صح الصوم عن المتعة وإذا عدم أحدهما بطل أن يكون صوم المتعة وصار تطوعا وأما الهدى فقد ترتب عليه أفعال أخر من حلق وقضاء التفث وطواف الزيارة فلذلك اختص بيوم النحر فإن قيل قال الله [فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج] فلا يجوز تقديمه على الحج ٠ قيل له لا يخلو قوله [فصيام ثلاثة أيام في الحج] من أحد معان إما أن يريد به في الأفعال التي هي عمدة للحج وما سماه النبي ﷺ حجاً وهو الوقوف بعرفة لأنه قال الحج عرفة أو أن يريد في إحرام الحج أو في أشهر الحج لأن الله تعالى قال [الحج أشهر

معلومات] وغير جائز أن يكون المراد فعل الحج الذي لا يصح إلا به لأن ذلك إنما هو يوم عرفة بعد الزوال ويستحيل صوم الثلاثة الأيام فيه ومع ذلك فلا خلاف في جوازه قبل يوم عرفة فبطل هذا الوجه وبقي من وجوه الاحتمال في إحرام الحج أو في أشهر الحج وظاهره يقتضي جواز فعله بوجود أيهما كان لمطابقته اللفظ في الآية وأيضاً قوله [فصيام ثلاثة أيام في الحج] معلوم أن جوازه معلق بوجود سببه لا بوجوبه فإذا كان هذا المعنى موجوداً عند إحرامه بالعمرة وجب أن يجزى ولا يكون ذلك خلاف الآية كما أن قوله [ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة] لا يمنع جواز تقديمها على القتل لوجود الجراحة وكذلك قوله لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول لم يمنع جواز تعجيلها لوجود سببها وهو النصاب فكذلك قوله [فصيام ثلاثة أيام في الحج] غير مانع جواز تعجيله لأجل وجود سببه الذي به جاز فعله في الحج ، فإن قيل لم نجد بدلا يجوز تقديمه على وقت المبدل عنه ولما كان الصوم بدلا من الهدي لم يجز تقديمه عليه ، قيل له هذا اعتراض على الآية لأن نص التنزيل قد أجاز ذلك في الحج قبل يوم النحر وأيضاً فإنا لم نجد ذلك فيما تقدم البدل كله على وقت المبدل عنه وهاهنا إنما جاز تقديم بعض الصيام على وقت الهدي وهو صوم الثلاثة الأيام والسبعة التي معها غير جائز تقديمها عليه لأنه تعالى قال [وسبعة إذا رجعتم] فإنما أجيز له من ذلك مقدار ما يحل به يوم النحر إذا لم يجد الهدي وأيضاً فإن الصوم لما كان بدلا من الهدي وهدي العمرة يصح إيجابه بعد إحرام العمرة ويتعلق به حكم التمتع في باب المنع من الإحلال إلى أن يذبحه فكذلك يجوز الصيام بدلا منه من حيث صح هدياً للمتعة ويدل أيضاً على صحة كونه عن المتعة أنه متى بعث بهدي المتعة ثم خرج يريد الإحرام أنه يصير محرما قبل أن يلحقه فدل ذلك على صحة هدي المتعة بالسوق فكذلك يصح الصوم بدلا منه إذا لم يجده ، فإن قيل فقد يصح هدياً قبل أن يحرم بالعمرة ولا يجوز الصوم في تلك الحال ، قيل له قبل إحرام المتعة لم يتعلق به حكم المتعة والدليل على ذلك أنه لا تأثير له في هذه الحال في حكم الإحرام ووجوده وعدمه سواء فلم يصح الصوم معه قبل إحرام العمرة فإذا أحرم بعمرة ثبت لها حكم الهدي في منعه الإحلال فلذلك جاز الصوم في تلك الحال كما صح هدياً للمتعة ويدل على جواز تقديم الصوم على إحرام الحج أن سنة المتمتع أن يحرم بالحج يوم التروية وبذلك أمر النبي ﷺ أصحابه

حين أحلوا من إحرامهم بعمرة ولا يكون إلا وقد تقدم الصوم قبل ذلك .

باب المتمتع إذ لم يصم قبل يوم النحر

قال الله تعالى [فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج] واختلف السلف فيمن لم يجد الهدى ولم يصم الأيام الثلاثة قبل يوم النحر فقال عمر بن الخطاب وابن عباس وسعيد ابن جبير وإبراهيم وطاوس لايجزيه إلا الهدى وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وقال ابن عمر وعائشة يصوم أيام منى وهو قول مالك وقال على بن أبى طالب يصوم بعد أيام التشريق وهو قول الشافعى ه قال أبو بكر قد ثبت عن النبى ﷺ النهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق فى أخبار متواترة مستفيضة واتفق الفقهاء على استعمالها وأنه غير جائز لأحد أن يصوم هذه الأيام عن غير صوم المتعة لا من فرض ولا من نفل فلم يجز صومها عن المتعة لعموم النهى عن الجميع ولما اتفقوا على أنه لايجوز أن يصوم يوم النحر وهو من أيام الحج للنهى الوارد فيه كذلك لايجوز الصوم أيام منى ولما لم يجز أن يصومهن عن قضاء رمضان لقوله [فعدة من أيام أخر] وكان الحظر المذكور فى هذه الأخبار قاضياً على إطلاق الآية موجباً لتخصيص القضاء فى غيرها وجب أن يكون ذلك حكم صوم التمتع وأن يكون قوله تعالى [فصيام ثلاثة أيام فى الحج] فى غير هذه الأيام ه قال أبو بكر وأيضاً لما قال [فصيام ثلاثة أيام فى الحج] ولم يكن صوم هذه الأيام فى الحج لأن الحج فائت فى هذا الوقت لم يجز أن يصومها ه فإن قيل لما قال [فصيام ثلاثة أيام فى الحج] وهذه من أيام الحج وجب أن يجوز صومهن فيها ه قيل له لا يجب ذلك من وجوه أحدها أن نهى النبى ﷺ عن صوم هذه الأيام قاض عليه ومخصص له كما خص قوله تعالى [فعدة من أيام أخر] نهيه عن صيام هذه الأيام والثانى أنه لو كان جائز إلا أنه من أيام الحج لوجب أن يكون صوم يوم النحر أجوز لأنه أخص بأفعال الحج من هذه الأيام والثالث أن النبى ﷺ خص يوم عرفة بالحج بقوله الحج عرفة فقوله [فصيام ثلاثة أيام فى الحج] يقتضى أن يكون آخرها يوم عرفة والرابع أنه روى أن يوم الحج الأكبر يوم عرفة وروى أنه يوم النحر وقد اتفقوا أنه لا يصوم يوم النحر مع أنه يوم الحج فما لم يسم يوم الحج من الأيام المنهى عن صومها أحرى أن لا يصوم فيها وأيضاً فإن الذى يبقى بعد يوم النحر إنما هو من توابع الحج

وهو رمى الجمار فلا اعتبار به فى ذلك فليس هو إذاً من أيام الحج فلا يكون صومها صوماً فى الحج وأما القول فى صومها بعد أيام منى فإن أصحابنا لم يجيزوه لقوله تعالى [فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج] فجعل أصل الفرض هو الهدى ونقله إلى صوم مقيد بصفة وقد فات فوجب أن يكون الواجب هو الهدى كقوله [فصيام شهرين متتابعين] وقوله [فتحرير رقبة مؤمنة] فغير جائز وقوعها عن الكفارة إلا على الصفة المشروطة فإن قيل أكثر ما فيه إيجاب فعله فى وقت فلا يسقطه فواته كقوله تعالى [أقم الصلوة لدلوك الشمس ـ و ـ حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى] وقوله [وقرآن الفجر] وما جرى مجرى ذلك من الفروض المخصوصة بأوقاتها ثم لم يكن فواتها مسقطاً لها فالجواب عن هذا من وجهين أحدهما أن كل فرض مخصوص بوقت فإن فوات الوقت يسقطه وإنما يحتاج إلى دلالة أخرى فى إيجاب فرض آخر لأن المفروض فى هذا الوقت الثانى هو غير المفروض فى الوقت الأول ولولا قول النبى ﷺ (من نام عن الصلوة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) لما وجب قضاء الصلاة إذا فاتت عن أوقاتها وكذلك لولا قوله [فعدة من أيام أخر] لما وجب قضاء صوم رمضان بعد فواته عن وقته ولما كان صوم الثلاثة الأيام مخصوصاً بوقت ومعقوداً بصفة وهو فعله فى الحج ثم لم يفعله على الصفة المشروطة وفى الوقت المخصوص به لم يجز إيجاب قضائه وإقامة غيره مقامه إلا بتوقيف والثانى أن صوم الثلاثة الأيام جعل بدلا من الهدى عند عدمه بهذه الشريطة فغير جائز إثباته بدلا إلا على هذا الوصف ألا ترى أن التيمم لما كان بدلا عن الماء لم يجز لنا أن نقيم غير التراب مقام التراب عند عدمه مثل الدقيق والأشنان ونحوهما كذلك لما جعل الصوم بدلا عن الهدى على أن يفعله على صفة لا يجوز أن نقيم مقامه صوماً غيره على غير تلك الصفة وليس كذلك حكم الصلوات الفوائت لأنا لم نقم القضاء بدلا منها عند عدمها وإنما هى فروض ألزمها عند الفوات فإن قيل شرط الله تعالى صوم الظهار قبل المسيس فإن مسها لم ينتقل إلى العتق كذلك صوم هذه الأيام وإن كان مشروطاً فى الحج فإن فواته فيه لا يسقطه ولا يوجب الرجوع إلى الهدى ـ قيل له من قبل أن صوم الظهار مشروط قبل المسيس والنهى عن المسيس قائم قبله وبعده فالصفة التى علق بها فعل البدل موجودة فلذلك جاز والحج الذى علق به جواز البدل الذى هو الصوم غير موجود

لأن الحج قد فات ففات فعل الصوم بفواته وأيضاً فإن ظاهره يقتضي سقوطه بوجوده قبل المسيس ولولا قيام الدلالة من غير الآية على جوازه لما أجزناه ومن الناس من لا يوجب كفارة الظهار بعد المسيس وأظنه مذهب طاوس ولكنه قد ثبت عن النبي ﷺ نهى المظاهر عن الجماع بعد المسيس حتى يكفر والله أعلم .

باب ذكر اختلاف الفقهاء فيمن دخل في صوم المتعة ثم وجد الهدي

قال أصحابنا إذا وجد الهدي بعد دخوله في الصوم أو بعد ما صام قبل أن يحل فعليه الهدي ولا يجزيه غيره وهو قول إبراهيم النخعي وقال مالك والشافعي إذا دخل في الصوم ثم وجد الهدي أجزأه الصوم وليس عليه هدي وروى مثله عن الحسن والشعبي وقال عطاء إذا صام يوماً ثم أيسر فعليه الهدي وإن صام ثلاثة أيام ثم أيسر فليس عليه هدي وليصم السبعة والدليل على صحة القول الأول قوله تعالى [فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج] ففرض الهدي قائم عليه ما لم يحل أو يمضي أيام النحر التي هي مسنونة للحلق فمتى وجده فعليه أن يهدي ويبطل صومه ومعلوم أن الهدي مشروط للإحلال لأنه لا يجوز أن يحل قبل ذبح الهدي لقوله تعالى [ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله] فمتى لم يحل حتى وجد الهدي فعليه الهدي لأن الله تعالى لم يفرق في إيجابه الهدي بين حاله قبل دخوله في الصوم وبعده ويدل على أن الهدي مشروط للإحلال قوله تعالى [فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم] فأمرهم بقضاء التفث بعد ذبح الهدي فإذا كان كذلك وجب أن يراعى وقوع الإحلال فإن صام رجل ثم وجد الهدي لم ينتقض صومه ولم يلزمه الهدي لوجود المعنى الذي من أجله شرط الهدي ثم نقل عند عدمه إلى البدل وهو بمنزلة المتيمم إذا وجد الماء بعد فراغه من الصلوة والعاري إذا وجد ثوباً والمظاهر إذا فرغ من الصوم ثم وجد الرقبة لأن الفرض قد سقط عنه فلا ينتقض حكم المفعول منه وأما قبل الفراغ من هذه الأشياء التي ذكرنا فإن حكم البدل مراعى فإن تم وفرغ منه فقد وقع موقع البدل وأجزى عن أصل الفرض وإن وجد الأصل قبل الفراغ مما شرط له انتقض حكمه وعاد إلى أصل فرضه ألا ترى أن دخوله في الصلوة مراعى ومنتظر بها آخرها لأن ما يفسد آخرها يفسد أولها فوجب أن يكون حكم التيمم بعد دخوله في الصلوة

منتظراً مراعى وكذلك صوم الظهار إذا دخل فيه فهو مراعى منتظر الاترى أنه لو أفطر
فيه يوماً انتقض كله وعاد إلى أصل فرضه كذلك إذا وجد الرقبة وهو فى الصوم وجب
أن ينتقض صومه عن الظهار ويعود إلى أصل فرضه كما لو تيمم ولم يدخل فى الصلوة حتى
وجد الماء انتقض تيممه لأنه وقع مراعى على شريطة أن لا يجد الماء حتى يقضى به الفرض
وزعم بعض المخالفين أنه إذا ابتدأ بصوم الظهار فقد سقط عنه فرض الرقبة لصحة الجزء
المفعول وكذلك الداخل فى الصلوة بالتيمم فقد سقط عنه فرض الطهارة بالماء لهذه الصلوة
وكذلك إذا دخل فى صوم التمتع فقد سقط عنه فرض الهدى لأن الجزء المفعول منه قد
صح وفى الحكم بصحة ذلك إسقاط فرض الأصل قال وليس كذلك المتيمم إذا وجد الماء
قبل دخوله فى الصلوة لأن التيمم غير مفروض فى نفسه وإنما هو مفروض لأجل الصلوة
وهو مراعى فمتى وجد الماء قبل دخوله فى الصلوة بطل تيممه والذى فى عروض التيمم
بعد الدخول دخوله فى الصوم وهذا الذى قاله شديد الإختلاف ظاهر الفساد لأن
الفرض لم يسقط بدخوله فى صوم المتعة ولا فى صوم الظهار ولا فى الصلوة بل دخوله
مراعى موقوف الحكم على آخره والدليل عليه أنه متى أفسد باقى الصلوة فسد ماقبله
وكذلك إذا فسد باقى صوم الظهار فسد ماتقدم منه وكذلك لو دخل فى صوم المتعة ثم
أفسده فى أول يوم منه فسد فإن كان واجداً للهدى لم يجزه الصوم بالإتفاق فقوله لما
حكمنا بصحة الجزء المفعول من البدل سقط عنه فرض الأصل خطأ لأن الحكم لم يقع
بصحته وإنما حكمه أن يكون منتظراً به آخره فإن تم مع عدل فرض الأصل ثبت حكمه
وإن وجد الأصل قبل تمامه بطل حكمه وعاد إلى أصل فرضه ومن حيث حكم للتيمم
بحكم الانتظار إلى أن يدخل فى الصلاة وجب أن يكون حكمه بعد الدخول فى الصلوة لأن
الصلوة المفعولة به منتظر بها الفراغ منها فوجب أن لا يختلف حكمه فى وجود الماء قبل
دخوله فى الصلوة وبعده وكذلك سائر ما ذكرنا من صوم التمتع وصوم الظهار ونحوه
وقالوا جميعاً فى الصغيرة المدخول بها إذا فارقها زوجها أن عدتها الشهور وأنه لا يختلف
حكمها عند عدم الحيض فى وجوده قبل الطلاق أو بعده بعد وجوب الشهور فى انتقالها
إلى الحيض وكذلك قالوا فى الماسح على الخفين إذا خرج وقت مسحه وهو فى الصلوة أو
قبلها وتساوى حكم الحالين من الإبتداء والبقاء فى منع الصلوة ولزوم غسل الرجلين

وكذلك قال الشافعي في المستحاضة إذا زالت استحاضتها وهي في الصلوة أو قبل دخولها فيها في استواء حكم الحالين في باب المنع منها إلا بعد تجديد الطهارة لها وذكر بعض أصحاب مالك أن المرأة إذا طلقها زوجها طلاقاً رجعياً ثم مات عنها كانت عليها عدة الوفاة لأنها كانت في حكم الزوجات عند الموت قال فلو أن رجلا كانت تحته أمة وطلقها كانت عليها عدة الأمة فإن عتقت وهي في العدة لم تنتقل عدتها إلى عدة الحرة وإن كان زوجها يملك رجعتها قال لأنه لم يحدث هناك شيء يجب به عدة كما حدث الموت في المسألة التي قبلها وهو موجب للعدة ويلزمه على هذا أن لا تنتقل عدة الصغيرة إذا حاضت لأنه لم يحدث ما يوجب العدة وهو وجود الحيض كما لا يجب بالعتق كما اقتضاه اعتلاله قوله تعالى [وسبعة إذا رجعتم] روى عن عطاء قال إن شاء صامهن بمكة وإن شاء إذا رجع إلى أهله وروى الحسن قال إن شاء صام في الطريق وإن شاء إذا رجع إلى أهله وكذلك قال مجاهد وسعيد بن جبير وقال ابن عمر والشعبي يصومهن إذا رجع إلى أهله وقوله تعالى [إذا رجعتم] يحتمل للرجوع من منى وللرجوع إلى أهله فهو على أول الرجوعين وهو الرجوع من منى ويدل عليه أن الله حظر صيام أيام التشريق وأباح السبعة بعد الرجوع فالأولى أن يكون المراد الوقت الذي أباح فيه الصوم بعد حظره وهو انقضاء أيام التشريق ¤ قوله تعالى [تلك عشرة كاملة] قال أبو بكر قد قيل فيه وجوه منها أنها كاملة في قيامها مقام الهدي فيما يستحق من الثواب وذلك لأن الثلاثة قد قامت مقام الهدي في باب جواز الإحلال بها يوم النحر قبل صيام السبعة فكان جائزاً أن يظن ظان أن الثلاثة قد قامت مقام الهدي في باب استكمال الثواب فأعلمنا الله أن العشرة بكمالها هي القائمة مقامه في استحقاق ثوابه وأن الحكم قد تعلق بالثلاثة في جواز الإحلال بها وفي ذلك أعظم الفوائد في الحث على فعل السبعة والأمر بتعجيلها بعد الرجوع لاستكمال ثواب الهدي وقيل فيه أنه أزال احتمال التخيير وأن تكون الواو فيه بمعنى أو إذ كانت الواو قد تكون في معنى [أو] في بعض المواضع فأزال هذا الاحتمال بقوله [تلك عشرة كاملة] وقيل المعنى تأكيده في نفس المخاطب والدلالة على انقطاع التفصيل في العدد كما قال الشاعر (١) :

ثلاث واثنتين فهن خمس وسادسة تميل إلى ثمام (٢)

---

(١) قوله (قال الشاعر) هو الفرزدق .

(٢) قوله (إلى ثمام) هكذا في ديوانه وهو الصحيح . وفي النسخ : [illegible]

وجعل الشافعي هذا أحد أقسام البيان وذكر أنه من البيان الأول ولم يجعل أحد من أهل العلم ذلك من أقسام البيان لأن قوله ثلاثة وسبعة غير مفتقر إلى البيان ولا إشكال على أحد فيه فجاعله من أقسام البيان مغفل فى قوله ٭ قوله تعالى [الحج أشهر معلومات] قال أبو بكر قد اختلف السلف فى أشهر الحج ماهي فروى عن ابن عباس وابن عمر والحسن وعطاء ومجاهد أنها شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وروى عن عبد الله ابن مسعود أنها شوال وذو القعدة وذو الحجة وروى عن ابن عباس وابن عمر فى رواية أخرى مثله وكذلك روى عن عطاء ومجاهد وقال قائلون وجائز أن لا يكون ذلك اختلافا فى الحقيقة وأن يكون مراد من قال وذو الحجة أنه بعضه لأن الحج لا محالة إنما هو فى بعض الأشهر لا فى جميعها لأنه لا خلاف أنه ليس يبقى بعد أيام منى شيء من مناسك الحج وقالوا ويحتمل أن يكون من تأوله على ذي الحجة كله مراده أنها لما كانت هذه أشهر الحج كان الإختيار عنده فعل العمرة فى غيرها كما روى عن عمر وغيره من الصحابة استحبابهم لفعل العمرة فى غير أشهر الحج على ماقدمنا وحكى الحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف قال شوال وذو القعدة وعشر ليال من ذي الحجة لأن من لم يدرك الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فحجه فائت ٭ ولا تنازع بين أهل اللغة فى تجويز ارادة الشهرين وبعض الثالث بقوله [أشهر معلومات] كما قال النبي ﷺ أيام منى ثلاثة وإنما هي يومان وبعض الثالث ويقولون حججت عام كذا وإنما الحج فى بعضه ولقيت فلانا سنة كذا وإنما كان لقاؤه فى بعضها وكلمته يوم الجمعة والمراد البعض وذلك من مفهوم الخطاب إذا تعذر استغراق الفعل للوقت كان المعقول منه البعض ٭ قال أبو بكر والقول من قال أنها شوال وذو القعدة وذو الحجة وجه آخر وهو شائع مستقيم وهو ينتظم القولين من المختلفين فى معنى الأشهر المعلومات وهو أن أهل الجاهلية قد كانوا ينسؤن الشهور فيجعلون صفر المحرم ويستحلون المحرم على حسب مايتفق لهم من الأمور التي يريدون فيها القتال فأبطل الله تعالى النسيء وأقر وقت الحج على ما كان ابتداؤه عليه يوم خلق السموات كما قال ﷺ يوم حجة الوداع ألا إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض السنة إثنا عشر شهراً منها أربعة حرم شوال وذو القعدة وذو الحجة ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان ٭ قال الله تعالى [الحج أشهر معلومات]

يعنى بها هذه الأشهر التى ثبت وقت الحج فيها دون ما كان أهل الجاهلية عليه من تبديل الشهور و تأخير الحج و تقديمه وقد كان وقت الحج معلقاً عندهم و هذه الثلاثة التى يأمنون فيها واردين وصادرين فذكر الله هذه الأشهر وأخبرنا باستقرار أمر الحج وحظر بذلك تغييرها و تبديلها إلى غيرها ، وفيه وجه آخر وهو أن الله لما قدم ذكر التمتع بالعمرة إلى الحج ورخص فيه وأبطل به ما كانت العرب تعتقده من حظر العمرة فى الأشهر قال [الحج أشهر معلومات] فأفاد بذلك أن الأشهر التى يصح فيها التمتع بالعمرة إلى الحج وثبت حكمه فيها هذه الأشهر وإن من اعتمر فى غيرها ثم حج لم يكن له حكم التمتع والله أعلم .

باب الإحرام بالحج قبل أشهر الحج

قال أبو بكر قد اختلف السلف فى جواز الإحرام قبل أشهر الحج فروى مقسم عن ابن عباس قال من سنة الحج أن لا يحرم بالحج قبل أشهر الحج وأبو الزبير عن جابر قال لا يحرم الرجل بالحج قبل أشهر الحج وروى مثله عن طاوس وعطاء ومجاهد وعمرو بن ميمون وعكرمة وقال عطاء من أحرم بالحج قبل أشهر الحج فليجعلها عمرة وقال على رضى الله عنه فى قوله تعالى [وأتموا الحج والعمرة لله] أن إتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك ولم يفرق بين من كان بين دويرة أهله وبين مكة مسافة بعيدة أو قريبة فدل ذلك على أنه كان من مذهبه جواز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج وما رواه مقسم عن ابن عباس أن من سنة الحج أن لا يحرم بالحج قبل أشهر الحج يدل ظاهره على أنه لم يرد بذلك حتما واجباً وروى عن إبراهيم النخعى وأبى نعيم جواز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج وهو قول أصحابنا جميعاً ومالك والثورى والليث بن سعد وقال الحسن بن صالح بن حي إذا أحرم بالحج قبل أشهر الحج جعله عمرة فإذا أدركته أشهر الحج قبل أن يجعلها عمرة مضى فى الحج وأجزأه وقال الأوزاعى يجعلها عمرة وقال الشافعى يكون عمرة قال أبو بكر قد قدمنا فيما سلف ذكر وجه الدلالة على جواز ذلك من قوله تعالى [يسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج] وأن ذلك عموم فى كون الأهلة كلها وقتاً للحج ولما كان معلوماً أنها ليست ميقاتاً لأفعال الحج وجب أن يكون حكم اللفظ مستعملا فى إحرام الحج فاقتضى ذلك جوازه عند سائر الأهلة وغير جائز الاقتصار على بعضها

دون بعض لاتفاق الجميع على أن إرادة الله تعالى عموم جميع الأهلة فيما جعله مواقيت للناس وأنه لم يرد به بعض الأهلة دون بعض فمن حيث انتظم فيما جعله مواقيت للناس جميعاً وجب أن يكون ذلك حكمها فيما جعله للحج منها إذ هما جميعاً قد انطويا تحت لفظ واحد ه فإن قيل لما جعلها مواقيت للحج والحج فى الحقيقة هو الأفعال الموجبة بالإحرام ولم يكن الإحرام هو الحج وجب أن يحمل على حقيقته فتكون الأهلة التى هى مواقيت للحج شوالا وذا القعدة وذا الحجة لأن هذه الأشهر هى التى تصح فيها أفعال الحج لأنه لو طاف وسعى للحج قبل أشهر الحج لم يصح عند الجميع فيكون لفظ الحج مستعملا على حقيقته ه قيل له هذا غلط لما فيه من إسقاط حكم اللفظ رأساً وذلك لأن قوله [يسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج] يقتضى أن تكون الأهلة نفسها ميقاتاً للحج وفروض الحج ثلاثة الإحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة ه ومعلوم أن الأهلة ليست ميقاتاً للوقوف ولا لطواف الزيارة إذ هما غير مفعولين فى وقت الهلال فلم تبق الأهلة ميقاتاً إلا للإحرام دون غيره من فروضه ولو حملناه على ماذكرت لم يكن شىء من هذه الفروض متعلقاً بالأهلة ولا كانت الأهلة ميقاتاً لها فيؤدى ذلك إلى إسقاط ذكر الأهلة وزوال فائدته ه فإن قيل إذا كانت معرفة وقت الوقوف متعلقة بالهلال جاز أن يقال أن الهلال ميقات له ه قيل له ليس ذلك كما ظننت لأن الهلال له وقت معلوم على ما قدمنا فيما سلف ولا يسمى بعد مضى ذلك الوقت هلالا ألا ترى أنه لا يقال للقمر ليلة الوقوف هلالا والله تعالى إنما جعل الهلال نفسه ميقاتاً للحج وأنت إنما تجعل غير الهلال ميقاتاً وفى ذلك إسقاط حكم اللفظ ودلالته ألا ترى أنه إذا جعل محل الدين هلالا لشهر كذا كان الهلال نفسه وقتاً لثبوت حق المطالبة ووجوب أدائه إليه لا ما بعده من الأيام وكذلك الإجارات إذا عقدت على الأهلة فإنما يعتبر فيها وقت رؤية الهلال وذلك مفهوم من اللفظ لا يشكل مثله على ذى فهم وأما قوله أن الحج هو اسم للأفعال الموجبة بالإحرام وأن الإحرام لا يسمى حجاً فإن الإحرام إذا كان سبباً لتلك الأفعال ولا يصح حكمها إلا به فجائز أن يسمى باسمه على ما بينا فى أول الكتاب من تسمية الشىء باسم غيره إذا كان سبباً أو مجاوراً فسمى الإحرام حجاً على هذا الوجه وأيضاً فإنه إذا كان جائزاً إضمار الإحرام حتى يكون فى معنى قل هى مواقيت للناس

وللإحرام بالحج على نحو قوله [واسئل القرية] ومعناه أهل القرية وقوله [ولكن البر من اتقى] ومعناه ولكن البر من اتقى وجب استعماله على هذا المعنى ليصح إثبات حكم اللفظ فى جعله الأهلة مواقيت الحج وأيضاً لما كان الحج فى اللغة اسما للقصد وإن كان فى الشرع قد علق به أفعال أخر يصح إطلاق الاسم عليه لم يمتنع أن يسمى الإحرام حجاً لأن أول قصد يتعلق به حكم هو الإحرام وقبل الإحرام لا يتعلق بذلك القصد حكم فجائز من أجل ذلك أن يسمى الإحرام حجاً إذ هو أوله فيكون قوله [يسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج] منتظما للإحرام وغيره من أفعال الحج ومناسكه لو خلينا وظاهره فلما خصت الأفعال بأوقات محصورة خصصناها من الجملة وبقى حكم اللفظ فى الإحرام ويدل على أن الحج فى اللغة هو القصد قول الشاعر :

يحج مأمومة فى قعرها لجف

يعنى يقصدها ليعرف مقدارها وليس يجب من حيث علق بالقصد أفعال أخر لا يستحق القصد اسم الحج فى الشرع إلا بها إسقاط اعتبار القصد فيه ألا ترى أن الصوم فى أصل اللغة اسم للإمساك وهو فى الشرع اسم لمعان أخر معه ولم يسقط مع ذلك اعتبار الإمساك فى صحته وكذلك الاعتكاف اسم اللبث وهو فى الشرع اسم لمعان أخر مع اللبث فكان معنى الاسم الموضوع له معتبراً وإن ألحقت به فى الشرع معان أخر لا يثبت حكم الاسم فى الشرع إلا بوجودها وكذلك الحج لما كان اسماً فى اللغة للقصد ثم كان حكم ذلك القصد متعلقاً بالإحرام وما قبله لا حكم له جاز أن يكون الإحرام مسمى بهذا الاسم كما سمى به الطواف والوقوف بعرفة وأفعال المناسك فوجب بحق العموم كون الأهلة كلها ميقاتاً للإحرام وقد اقتضى العموم ذلك لسائر أفعال الحج لولا قيام الدلالة على تخصيصها بأوقات محصورة دليل آخر وهو قوله [الحج أشهر معلومات] وقد قدمنا ذكر أقاويل السلف فى الأشهر وأن منهم من قال شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة وقال آخرون شوال وذو القعدة وذو الحجة فحصل من اتفاقهم أن يوم النحر من أشهر الحج فوجب بعموم قوله [أشهر معلومات] جواز الإحرام بالحج يوم النحر وإذا صح يوم النحر جاز فى سائر السنة لأن أحداً لم يفرق فى جوازه بين يوم النحر وبين سائر أيام السنة . فإن قيل إن من قال عشر من ذى الحجة إنما أراد به عشر ليال ولم يجعل يوم النحر منها لأنه يكون الحج فائتاً بطلوع

الفجر من يوم النحر قيل له قول من قال عشراً إن كان مراده عشر ليال فإن ذكر الليالي يقتضي دخول ما بإزائها من الأيام كقوله في موضع [ثلاث ليال سويا] وقد أراد الأيام ألا ترى إلى قوله في موضع آخر عند ذكر هذه القصة بعينها [ثلاثة أيام إلا رمزاً] وقال تعالى [والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا] وهي أربعة أشهر وعشرة أيام وقد روي عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن شداد وعبد الله بن أبي أوفى في آخرين أن يوم الحج الأكبر هو يوم النحر ويستحيل أن يكون يوم النحر يوم الحج الأكبر ولا يكون من أشهر الحج وصح ذلك فإن قوله [الحج أشهر معلومات] يقتضي ظاهره استيعاب الشهور الثلاثة ولا ينقص شيء منه إلا بدلالة فثبت بذلك أن يوم النحر من أشهر الحج وقد أباح الله الإحرام فيه بقوله [الحج أشهر معلومات] فوجب أن يصح ابتداء الإحرام فيه وإذا صح فيه صح في سائر أيام السنة بالاتفاق وفي هذه الآية دلالة من وجه آخر على جواز الإحرام قبل دخول أشهر الحج وهو قوله في سياق الخطاب [فمن فرض فيهن الحج] معنى فرض الحج فيهن إيجابه فيها لأن سائر الأفعال موجبة به ولم يوقت للفرض وقتاً وإنما وقته للفعل لأن الفرض المذكور في هذا الموضع هو لا محالة غير الحج الذي علقه به وإذا كان كذلك كان الوقت وقتاً لأفعال المناسك وألزمه إياها بفرض غير موقت وجب أن يصح فعل إحرام الحج قبل أشهر الحج يوجب أفعال المناسك ويدلك على ما ذكرنا أنه يصح أن يبتدىء حجاً بنذر قبل أشهر الحج فيكون موجباً للحج في وقته المشروط وإن كان إيجابه قبله ومن قال لله على أن أصوم غداً كان في هذا الوقت موجباً لصوم غد قبل وجوده فكذلك جائز أن يقال لمن أحرم بالحج قبل أشهر الحج أنه موجب للحج في أشهر الحج وإن كان فرضه وابتداء إحرامه في غيره فاقتضى ظاهر قوله تعالى [فمن فرض فيهن الحج] إيجاب فعل الحج بفرض قبلهن أو فيهن إذ كان ظاهر اللفظ يتناول الفروض في الوقتين ، ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عباس عن النبي ﷺ قال (من أراد الحج فليتعجل) وذلك على الإحرام وأفعاله إلا ما قال دليله مما لا يجوز تقديمه على وقته ، ويدل عليه أيضاً قوله في ذكر المواقيت هن لأهلهن ولمن مر عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة وذلك عموم في جواز الإحرام بالحج في أي وقت مر عليهن من السنة ، ويدل عليه من جهة

النظر اتفاق الجميع على بقاء إحرام الحج بكماله بعد طلوع الفجر يوم النحر قبل رمى الجمار ولو كان الإحرام بالحج لا يجوز قبل أشهر الحج لوجب أن لا يبقى بكماله فى الوقت الذى لا يصح فيه ابتداء الإحرام وفى بقاء إحرامه يوم النحر قبل رمى الجمار دليل على جواز ابتدائه وذلك لأن مناسك الحج محصورة بأوقات غير جائز تقديمها عليها فلو لم يكن يوم النحر وقتاً الإحرام لما جاز بقاؤه فيه ألا ترى أن الجمعة لما كانت محصورة بوقت لا يجوز تقديمها عليه لم يجز أن تبقى الجمعة بعد الدخول فيها فى وقت لا يصح ابتداؤها فيه نحو أن يدخل فى الجمعة ثم يدخل وقت العصر قبل الفراغ منها فتبطل ولا يبقى حكمها بعد خروج الوقت كما لا يصح ابتداؤها فيه فكذلك إحرام الحج لو كان محصوراً بأشهر الحج لما صح بقاؤه بكماله بعد انقضائه كما لا يصح عند مخالفينا ابتداؤه فلما صح بقاؤه فى يوم النحر صح ابتداؤه . ويدل على ذلك اتفاق الجميع على جواز الإحرام بالحج فى وقت يتراخى عنه أفعاله ولا يصح إيقاعها فيه فوجب أن يجوز تقديمه على أشهر الحج كما صح فعله فيها لأن موجبه من الأفعال متراخ عنه . وأيضاً لو كان الإحرام موقتاً لوجب أن يتصل به موجب أفعاله كما أن إحرام الصلوة لما كان موقتاً كان موجبه من فرضه متصلا به ولم يجز تراخيه عنه ويحتج لذلك أيضاً باتفاق الجميع على أن المتمتع هو الجامع بين أفعال العمرة والحج فى سفر واحد ممن ليس من حاضرى المسجد الحرام ولا يختلف حكم إحرام العمرة بأن يكون فى أشهر الحج أو قبله فيما يقتضيه حكم المتمتع كذلك يجب أن لا يختلف حكم إحرام الحج فى كونه فى أشهر الحج أو قبله والمعنى الجامع بينهما أن حكم كل واحد من موجب الإحرامين من الأفعال متعلق بوقوعه فى أشهر الحج فوجب استواء حكم الإحرامين فى الوجه الذى ذكرنا كما استوى حكم أفعالهما فى صحة وقوعهما فى أشهر الحج واحتج من أبى تجويز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج بظاهر قوله تعالى [الحج أشهر معلومات] وقد ذكرنا وجه الدلالة منه على جوازه قبل أشهر الحج ومع ذلك فإن قوله [الحج أشهر معلومات] حكمه متعلق بضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك أنه معلوم أن الحج لا يكون أشهراً لأن الحج هو فعل الحاج والأشهر هى فعل الله تعالى وغير جائز أن يكون فعل الله هو فعل العبد فثبت أن فيه ضميراً ويحتمل أن يكون الضمير فعل الحج فى أشهر معلومات وليس فى شىء منه نفى لجواز إحرامه قبل أشهر الحج وإنما يفيد أن

فعل الحج فى هذه الأشهر وأن الإحرام جائز فيها وليس فى تجويز الإحرام فيها نفى لجوازه فى غيرها فإن قيل قد تضمن ذلك الأمر بإحرام الحج أو أفعاله فيها فغير جائز فعلها فى غيرها . قيل له هذا غلط لأنه ليس فى اللفظ دلالة على الأمر وإنما فيه الدلالة على جوازه فيها فأما الإيجاب فلا دلالة عليه من اللفظ وإذا كان كذلك فأكثر ما فيه تجويز إحرام الحج وأفعاله فى هذه الأشهر وليس فيه نفى لجوازه فى غيرها فإن قيل فإذا كان الإحرام جائزاً فى سائر السنة فلا معنى لتوقيت الأشهر له وهذا المذهب يؤدى إلى إسقاط فائدة التوقيت قيل له ليس كذلك بل فيه عدة فوائد منها أنه أفاد أن أفعال الحج مخصوصة بهذه الأشهر ألا ترى أنا نقول أنه لو كان طاف وسعى قبل أشهر الحج أنه لا يعتد به ويعيده ومنها أن التمتع إنما يتعلق حكمه بفعل العمرة مع الحج فى هذه الأشهر حتى لو قدم طواف العمرة على أشهر الحج وحج من عامه لم يكن متمتعاً ولذلك قال أصحابنا فيمن قرن ودخل مكة قبل أشهر الحج وطاف للعمرة وسعى ومضى على قرانه أنه ليس بمتمتع وليس عليه دم القران فأفادت الآية أن هذه الأشهر هى التى يتعلق بها حكم التمتع إذا جمع بين العمرة والحج فيها ومع ذلك فلو كان قوله تعالى [الحج أشهر معلومات] يوجب الاقتصار به عليها دون غيرها من الشهور لوجب أن نصرفه إلى أفعال الحج دون إحرامه ليسلم لنا عموم قوله [يسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج] فى جواز الإحرام فى سائر الأهلة ولو حملناه على الإحرام لأدى ذلك إلى إسقاط فائدة قوله [قل هى مواقيت للناس والحج] والاقتصار به على معنى قوله [الحج أشهر معلومات] ومع ذلك فلا نكون مستعملين له لأن الله قد أخبر أنه جعل الأهلة وقتاً للحج ومتى قصرناه على أشهر الحج لم يتعلق حكمه بالأهلة وكان متعلقاً بأوقات أخر غيرها مثل يوم عرفة للوقوف ويوم النحر للطواف والرمى ونحوه وأيضاً فغير جائز أن يريد الإحرام وأفعاله ومتى أراد الأفعال انتفى الإحرام لامتناع إرادتهما بلفظ واحد لأن أحدهما هو المقصود بعينه وهو أفعال المناسك والآخر سبب له سمى باسمه على طريق المجاز فغير جائز أن يرادا جميعاً بلفظ واحد ألا ترى أن من حج ولم يقف جاز أن يقال أنه لم يحج ومتى وقف أطلق عليه اسم الحاج وأيضاً لما قال تعالى [الحج أشهر معلومات] وقال النبى ﷺ الحج عرفة وجب أن يكون ذلك تعريفاً للحج المذكور فى قوله [الحج أشهر معلومات] فتكون

بالألف واللام لتعريف المعهود فيصير حينئذ تقدير الآية مع الخبر الحج الذي هو الوقوف
بعرفة في أشهر معلومات ويكون فائدة ذكر الأشهر ما قدمنا وأيضاً لو صح إرادة الوقت
للإحرام وجب استعماله في الأشهر على الندب وقوله [مواقيت للناس والحج] على
الجواز حتى يوفي كل واحد من اللفظين حظه من الفائدة وقسطه من الحكم ، فإن قيل إذا
أراد به الإحرام لم يجز تقديمه على وقته ويصير بمنزلة قوله [أقم الصلوة لدلوك الشمس]
وقوله [أقم الصلوة طرفي النهار] ونحو ذلك من الآي التي فيها توقيت العبادات ، قيل له
قد بينا أن قوله [الحج أشهر معلومات] لا دلالة فيه على الوجوب لأنه ليس بأمر وفيه
ضمير يحتاج في إثباته إلى دلالة من غيره لاحتماله أن يكون المراد جواز الحج ويحتمل أن
يريد به فضيلة الحج فليس في ظاهر اللفظ دليل على أن المراد بالتوقيت المذكور فيه ماذا
هو فلذلك لم يصح الاستدلال على توقيت الإحرام بالأشهر على جهة الإيجاب ، وأما
الصلوة فإن الله تعالى نص فيها على الأوقات المذكورة بلفظ يقتضي الإيجاب فيها من غير
احتمال لغيرها بقوله [أقم الصلوة لدلوك الشمس] وما جرى مجراه من الأوامر الموقتة
ووجه آخر وهو أنا سلمنا لهم أن ذلك وقت الإحرام لم تلزم الصلوة عليه من قبل أن
تقديم إحرام الصلوة على وقتها إنما لم يجز من حيث اتصلت فروضها وأركانها بالإحرام
وسائر فروضها غير جائزة متراخية عن تحريمتها فلذلك كان حكم تحريمتها حكم سائر أفعالها
ولا خلاف في جواز إحرام الحج في وقت يتراخى عنه سائر أفعاله وغير جائز شيء من
فروضه عقيب إحرامه فلذلك اختلفا ، ومن جهة أخرى وهو أن كونه منهياً عن فعل
الإحرام لا يمنع صحة لزومه وكون الصلوة منهياً عنها يمنع صحة الدخول فيها والدليل على
ذلك أن من تحرم بالصلوة محدثاً أو غير مستقبل القبلة عامداً أو عارياً وهو يجد ثوباً لم يصح
دخوله فيها ولو أحرم بالحج وهو مخالط لامرأته أو لابس ثياباً كان إحرامه واقعاً
ولزمه حكمه مع مقارنة ما يفسده فلم يجز اعتبار أحكام إحرام الحج بالصلوة ، ووجه
آخر وهو أن ترك بعض فروض الصلوة يفسدها مثل الحدث والكلام والمشي وما جرى
مجرى ذلك وترك بعض فروض الإحرام لا يفسده لأنه لو تطيب أو لبس أو اصطاد
لم يفسده مع كون ترك هذه الأمور فرضاً فيه ، وأيضاً وجدنا من فروض الحج
ما يفعل بعد أشهر الحج ويكون مفعولا في وقته وهو طواف الزيارة ولم نجد شيئاً من

فروض الصلوة يفعل بعد خروج وقتها إلا على وجه القضاء فلم يجز أن تكون الصلوة أصلا للإحرام ويمكن أن يجعل ذلك دليلا فى أصل المسألة بأن يقال لما كان بعض فروض الحج مفعولا بعد أشهر الحج ويكون ذلك وقتاً له كذلك جائز أن يكون إحرامه قبل أشهر الحج ويكون ذلك وقتاً لأنه لو لم يجز تقديمه على أشهر الحج لما جاز تأخير شيء من فروضه عنه كالصلوة ٭ فإن قيل لما اتفق الجميع على أن من فاته الحج لايجوز أن يفعل بإحرامه ذلك حجاً فى القابل وكان عليه أن يتحلل بعمل عمرة دل ذلك على أن الإحرام بالحج فى غير أشهر الحج يوجب عمرة وأنه غير جائز أن يفعل به حجاً ٭ قيل له فقد جاز أن يبقى إحرامه كاملا بعد أشهر الحج وهو يوم النحر قبل رمى الجمار حتى زعم الشافعى أنه إن جامع يوم النحر قبل رمى الجمار فسد حجه وقد ذكرنا فيما سلف وجه الاستدلال من ذلك على جواز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج إذ لم يكن يوم النحر عنده من أشهر الحج وقد جاز بقاء إحرامه بكماله فيه فدل على معنيين أحدهما سقوط سؤال السائل لما واعتراضه بما ذكره إذ قد جاز وجود إحرام صحيح بالحج قبل أشهر الحج والمعنى الثانى أنه دل على جواز ابتداء إحرام الحج قبل أشهر الحج إذ قد جاز بقاؤه فيه على ما بيناه فيما سلف ٭ وأما قول الشافعى فى أن المحرم بالحج قبل أشهر الحج يكون محرماً بعمرة فإنه قول ظاهر الإختلال والفساد لأنه لايخلو من أن يلزمه إحرام الحج على ما عقده على نفسه أو لا يلزمه فإن لم يلزمه كان كمن لم يحرم وبمنزلة من أحرم بالظهر قبل دخول وقتها فلايلزمه شيء ولا يكون داخلا فيها ولا فى غيرها وأن يلزمه الحج فقد جاز أداء الإحرام بالحج قبل أشهر الحج وإذا صح إحرامه وأمكنه المضى فيه لم يجزله أن يتحلل منه بعمرة فإن قيل هو بمنزلة من فاته الحج فيلزمه أن يتحلل بعمرة ٭ قيل له ليس ذلك بعمرة وإنما هو عمل عمرة يتحلل به من إحرام الحج ألا ترى أن من فاته الحج وهو بمكة أنه غير مأمور بالخروج منها إلى الحل لأجل مالزمه من عمل العمرة إذ كان وقت العمرة لمن كان بمكة الحل ولو أراد أن يبتدىء عمرة لأمر بالخروج إلى الحل فدل ذلك على أن مايفعله بعد الفوات ليس بعمرة وإنما هو عمل عمرة يتحلل به من إحرام الحج وإحرام الحج باق مع الفوات وأيضاً فالذى فاته قد لزمه إحرام الحج وإنما احتاج إلى الإحلال منه بعمل عمرة فهل يقول الشافعى أن المحرم بالحج قبل أشهر الحج قد لزمه الحج ويتحلل منه بعمل عمرة

ويوجب عليه قضاء الحج فإذا لم يكن عنده محرماً بالحج فقد لزمه في ذلك شيئان أحدهما أنه لزمه عمرة لم يعقدها على نفسه ولم ينوها والثاني أنه جعله بمنزلة الذي يفوته الحج بعد الإحرام وهذا لم يحرم قط به فألزمه عمرة لا سبب لها وقد قال النبي ﷺ الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء مانوى فإذا أحرم ونوى الحج فواجب أن يلزمه مانوى بقضية قوله ﷺ وإنما لكل امرىء مانوى * قوله تعالى [فمن فرض فيهن الحج] قال أبو بكر قد اختلف السلف في تأويله فقال ابن عباس رواية والحسن وقتادة فمن أحرم وروى شريح عن أبي إسحاق عن ابن عباس [فمن فرض فيهن الحج] قال التلبية وكذلك روى عن عبد الله بن مسعود وابن عمر وإبراهيم النخعي وطاوس ومجاهد وعطاء وقالت عمرة عن عائشة لا إحرام إلا لمن أهل ولبى * قال أبو بكر قول من تأول قوله تعالى [فمن فرض فيهن الحج] على من أحرم لا يدل على أنه رأى الإحرام جائزاً بغير تلبية لأنه جائز أن يقول فمن أحرم وشرط الإحرام أن يلبي فلم يثبت عن أحد من السلف جواز الدخول في الإحرام بغير تلبية أو ما يقوم مقامها من تقليد الهدى وسوقه وأصحابنا لا يجيزون الدخول في الإحرام إلا بالتلبية وتقليد الهدى وسوقه * والدليل على ذلك حديث فراد بن أبي نوح قال حدثنا نافع عن ابن عمر عن ابن أبي مليكة عن عائشة أن النبي ﷺ دخل عليها وهي كأنها حزينة فقال مالك فقالت لا أنا قضيت عمرتي وألفاني الحج عاركا قال ذلك شيء كتبه الله على بنات آدم حجي وقولي ما يقول المسلمون في حجهم وذلك يدل على وجوب التلبية لأنها الذي يقوله المسلمون عند الإحرام وأمره ﷺ على الوجوب * ويدل قوله ﷺ خذوا عني مناسككم والتلبية من المناسك وقد فعلها عند الإحرام * ويدل عليه قوله ﷺ أتاني جبريل عليه السلام فقال مر أمتك يرفعوا أصواتهم بالتلبية فإنها من شعائر الحج فيتضمن ذلك معنيين فعل التلبية ورفع الصوت بها وقد اتفقوا على أن رفع الصوت غير واجب فبقي حكمه في فعل التلبية * ويدل عليه أن الحج والعمرة ينتظمان أفعالا متغايرة مختلفة مفعولة بتحريمة واحدة فأشبهت الصلوة لما تضمنت أفعالا متغايرة مختلفة مفعولة بتحريمة واحدة كان شرط الدخول فيها الذكر كذلك الحج والعمرة واجب أن يكون الدخول فيهما بالذكر أو ما يقوم مقامه وقال أصحابنا إذا قلد بدنة وساقها وهو يريد الإحرام فقد أحرم وقد روى ابنا جابر عن أبيهما عن النبي ﷺ أن من قلد بدنة فقد أحرم واختلف

السلف فى ذلك فقال ابن عمر إذا قلد بدنته فقد أحرم وكذلك روى عن على وقيس بن سعد وابن مسعود وابن عباس وطاوس وعطاء ومجاهد والشعبى ومحمد بن سيرين وجابر ابن زيد وسعيد بن جبير وإبراهيم وهذا على أنه قلدها وساقها وهو يريد الإحرام لأنه لاخلاف أنه إذا لم يرد الإحرام لايكون محرما وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال إنى قلدت الهدى فلا أحل إلى يوم النحر فأخبر أن تقليد الهدى وسوقه كان المانع له من الإحرام فدل على أن لذلك تأثيراً فى الإحرام وأنه قائم مقام التلبية فى باب الدخول فيه كما كان له تأثير فى منع الإحلال والدليل على أن التقليد بانفراده لايوجب الإحرام مارووت عائشة عن النبى ﷺ أنه كان يبعث بهديه ويقيم فلا يحرم عليه شىء وكذلك قالت عائشة لايحرم إلا من أهل ولبى تعنى من لم يسق هديه ولم يخرج معه قوله تعالى [فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج] اختلف السلف فى تأويل الرفث فقال ابن عمر هو الجماع وروى عن ابن عباس مثله وروى عنه أنه التعريض بالنساء وكذلك عن ابن الزبير وروى عن ابن عباس أنه أنشد فى إحرامه :

وهن يمشين بنا هميسا   إن يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له فى ذلك فقال إنما الرفث مراجعة النساء بذكر الجماع وقال عطاء الرفث الجماع فما دونه من قول الفحش وقال عمرو بن دينار هو الجماع فما دونه من شأن النساء ، قال أبو بكر قد قيل إن أصل الرفث فى اللغة هو الإفحاش فى القول وبالفرج الجماع وباليد الغمز للجماع وإذا كان كذلك قد تضمن نهيه عن الرفث فى الحج هذه الوجوه كلها وحصل من اتفاق جميع من روى عنه تأويله أن الجماع مراد به فى هذه الآية ، ويدل على أن الرفث الفحش فى المنطق قوله ﷺ (إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فإن جهل عليه فليقل إنى صائم) والمراد فحش القول وإن كان المراد بالرفث هو التعريض بذكر النساء فى الإحرام فاللمس والجماع أولى أن يكون محظوراً كما قال تعالى [ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما] عقل منه النهى عن السب والضرب وقد ذكر الله تعالى الرفث فى شأن الصوم فقال [أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم] ولا خلاف أنه يريد به الجماع وعقل منه إباحة مادونه كما أن حظره الرفث فى الحج وهو التعريض واللمس قد عقل به حظر ما فوقه من الجماع لأن حظر القليل يدل على الكثير من جنسه وإباحة الكثير تدل على إباحة القليل من جنسه

وقد روى عن محمد بن راشد قال خرجنا حجاجاً فمررنا بالرويثة فإذا بها شيخ يقال له أبو هرم قال سمعت أبا هريرة يقول للمحرم من امرأته كل شيء إلا الجماع قال فأهوى رجل منا إلى امرأته فقبلها فقدمنا مكة فذكرنا ذلك لعطاء فقال قاتله الله قعد على طريق من طرق المسلمين يفتنهم بالضلالة ثم قال للذي قبل امرأته أهرق دما وهذا شيخ مجهول وما ذكره قد اتفقت الأمة على خلافه وعلى أن من قبل امرأته في إحرامه بشهوة فعليه دم وروى ذلك عن علي وابن عباس وابن عمر والحسن وعطاء وعكرمة وإبراهيم وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ذلك وهو قول فقهاء الأمصار ولما ثبت بما ذكرنا حظر مراجعة النساء بذكر الجماع في حال الإحرام والتعريض به واللمس وذلك كله من دواعي الجماع دل ذلك على أن الجماع ودواعيه محظورة على المحرم وذلك دليل على حظر التطيب لهذا المعنى بعينه ولما ورد فيه من السنة * وأما الفسوق فروى عن ابن عمر قال الفسوق السباب والجدال المراء وقال ابن عباس الجدال أن تجادل صاحبك حتى تغيظه والفسوق المعاصي وروى عن مجاهد لا جدال في الحج قال قد أعلم الله تعالى أشهر الحج فليس فيها شك ولا خلاف قال أبو بكر جميع ما ذكر من هذه المعاني عن المتقدمين جائز أن يكون مراد الله تعالى * فيكون المحرم منهياً عن السباب والمماراة في أشهر الحج وفي غير ذلك وعن الفسوق وسائر المعاصي فتضمنت الآية الأمر بحفظ اللسان والفرج عن كل ما هو محظور من الفسوق والمعاصي والمعاصي والفسوق وإن كانت محظورة قبل الإحرام فإن الله نص على حظرها في الإحرام تعظيما لحرمة الإحرام ولأن المعاصي في حال الإحرام أعظم وأكبر عقاباً منها في غيرها كما قال ﷺ (إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فإن جهل عليه فليقل إني امرؤ صائم) وقد روى أن الفضل بن العباس كان رديف رسول الله ﷺ من المزدلفة إلى منى فكان يلاحظ النساء وينظر إليهن فجعل النبي ﷺ يصرف وجهه بيده من خلفه وقال (إن هذا يوم من ملك سمعه وبصره غفر له) ومعلوم حظر ذلك في غير ذلك اليوم ولكنه خص اليوم تعظيما لحرمته فكذلك المعاصي والفسوق والجدال والرفث كل ذلك محظور ومراد بالآية سواء كان مما حظره الإحرام أو كان محظوراً فيه وفي غيره بعموم اللفظ ويكون تخصيصه إياها بحال الإحرام تعظيما للإحرام وإن كانت محظورة في غيره وقد روى مسعود عن منصور عن أبي حازم عن أبي هريرة عن النبي

ﷺ قال (من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه) وهذا موافق لدلالة الآية وذلك لأن الله تعالى لما نهى عن المعاصي والفسوق في الحج فقد تضمن ذلك الأمر بالتوبة منها لأن الإصرار على ذلك هو من الفسوق والمعاصي فأراد الله تعالى أن يحدث الحاج توبة من الفسوق والمعاصي حتى يرجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه على ماروى عن النبي ﷺ وقوله تعالى [ولا جدال في الحج] قد تضمن النهي عن مماراة صاحبه ورفيقه وإغضابه وحظر الجدال في وقت الحج على ماكان عليه أمر الجاهلية لأنه قد استقر على وقت واحد وأبطل به النسيء الذي كان أهل الجاهلية عليه وهو معنى قوله ﷺ ألا إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والأرض يعني عود الحج إلى الوقت الذي جعله الله له واتفق ذلك في حجة النبي ﷺ وقوله [فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج] وإن كان ظاهره الخبر فهو نهي عن هذه الأفعال وعبر بلفظ النفي عنها لأن المنهي عنه سبيله أن يكون منفياً غير مفعول وهو كقوله في الأمر [والوالدات يرضعن أولادهن ويتربصن بأنفسهن] وما جرى مجراه صيغته صيغة الخبر ومعناه الأمر ، قوله تعالى [وتزودوا فإن خير الزاد التقوى] روى عن مجاهد والشعبي أن أناساً من أهل اليمن كانوا لا يتزودون في حجهم حتى نزلت [وتزودوا فإن خير الزاد التقوى] وقال سعيد بن جبير الزاد الكعك والزيت وقيل فيه إن قوماً كانوا يرمون بأزوادهم يتسمون بالمتوكلة فقيل لهم تزودوا من الطعام ولا تطرحوا كلكم على الناس وقيل فيه أن معناه أن تزودوا من الأعمال الصالحة فإن خير الزاد التقوى ، قال أبو بكر لما احتملت الآية الأمرين من زاد الطعام وزاد التقوى وجب أن يكون عليهما إذ لم تقم دلالة على تخصيص زاد من زاد وذكر التزود من الأعمال الصالحة في الحج لأنه أحق شيء بالاستكثار من أعمال البر فيه لمضاعفة الثواب عليه كما نص على حظر الفسوق والمعاصي فيه وإن كانت محظورة في غيره تعظيما لحرمة الإحرام وأخبار أنها فيه أعظم مأثماً فجمع الزادين في عموم اللفظ من الطعام ومن زاد التقوى ثم أخبر أن زاد التقوى خيرهما لبقاء نفعه ودوام ثوابه وهذا يدل على بطلان مذهب المتوصفة الذين يتسمون بالمتوكلة في تركهم التزود والسعي في المعاش وهو يدل على أن من شرط استطاعة الحج الزاد والراحلة لأنه خاطب بذلك من خاطبه بالحج وعلى هذا المعنى قال النبي ﷺ حين سئل عن الاستطاعة فقال هي الزاد والراحلة والله الموفق .

باب التجارة فى الحج

قال الله عقيب ذكر الحج والتزود له [ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم] يعني المخاطبين بأول الآية وهم المأمورون بالتزود للحج وأباح لهم التجارة فيه وروى أبو يوسف عن العلاء بن السائب عن أبي أمامة قال قلت لابن عمر إني رجل أكرى الإبل إلى مكة أفيجزى من حجتي قال ألست تلبي فتقف وترمي الجمار قلت بلى قال سأل رجل رسول الله ﷺ عن مثل ما سألتني فلم يجبه حتى أنزل الله هذه الآية [ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم] فقال ﷺ أنتم حاج وقال عمرو بن دينار قال ابن عباس كانت ذو المجاز وعكاظ متجراً للناس فى الجاهلية فلما كان الإسلام تركوا حتى نزلت [ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم] فى مواسم الحج وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال أتاه رجل فقال إنى آجرت نفسي من قوم على أن أخدمهم ويحجون بي فهل لى من حج فقال ابن عباس هذا من الذين قال الله تعالى [لهم نصيب مما كسبوا] وروى نحو ذلك عن جماعة من التابعين منهم الحسن وعطاء ومجاهد وقتادة ولا نعلم أحداً روى عنه خلاف ذلك إلا شيئاً رواه سفيان الثوري عن عبد الكريم عن سعيد بن جبير قال سأله رجل أعرابي فقال إنى أكرى إبلي وأنا أريد الحج أفيجزيني قال لا ولا كرامة وهذا قول شاذ خلاف ما عليه الجمهور وخلاف ظاهر الكتاب فى قوله [ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم] فهذا فى شأن الحاج لأن أول الخطاب فيهم وسائر ظواهر الآى المبيحة لذلك دالة على مثل مادلت عليه هذه الآية نحو قوله [وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله] وقوله [وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر - إلى قوله - ليشهدوا منافع لهم] ولم يخصص شيئاً من المنافع دون غيرها فهو عام فى جميعها من منافع الدنيا والآخرة وقال تعالى [وأحل الله البيع وحرم الربا] ولم يخصص منه حال الحج وجميع ذلك يدل على أن الحج لا يمنع التجارة وعلى هذا أمر الناس من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا فى مواسم منى ومكة فى أيام الحج والله أعلم .

باب الوقوف بعرفة

قال الله تعالى [فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام] قال أبو بكر

قد دل ذلك على أن مناسك الحج الوقوف بعرفة وليس فى ظاهره دلالة على أنه من فروضه فلما قال فى سياق الخطاب [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] أبان بذلك عن فرض الوقوف ولزومه وذلك لأن أمره بالإفاضة مقتض للوجوب ولا تكون الإفاضة فرضاً إلا والكون بها فرضاً حتى يفيض منها إذ لا يتوصل إلى الإفاضة إلا بكونه قبلها هناك * وقد اختلف فى تأويل قوله [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] فروى عن عائشة وابن عباس وعطاء والحسن ومجاهد وقتادة والسدي أنه أراد الإفاضة من عرفة قالوا وذلك لأن قريشاً ومن دان دينها يقال لهم الحمس كانوا يقفون بالمزدلفة ويقف سائر العرب بعرفات فلما جاء الإسلام أنزل الله تعالى على نبيه [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] فأمر رسول الله ﷺ قريشاً ومن دان دينها أن يأتوا عرفات فيقفوا بها مع الناس ويفيضوا من حيث أفاض الناس وحكى عن الضحاك أنه أراد به الوقوف بالمزدلفة وأن يفيضوا من حيث أفاض إبراهيم عليه السلام وقيل أنه إنما قال [الناس] وأراد إبراهيم وحده كما قال تعالى [الذين قال لهم الناس] وكان رجلا واحداً ولأن إبراهيم عليه السلام لما كان الإمام المقتدى به سماه الله تعالى أمة كان بمنزلة الأمة التي تتبع سنته جاز إطلاق اسم الناس والمراد به هو وحده والتأويل الأول هو الصحيح لاتفاق السلف عليه والضحاك لا يزاحم به هؤلاء فهو قول شاذ وإنما ذكر الناس ههنا وأمر قريشاً بالإفاضة من حيث أفاض الناس لأنهم كانوا أعظم الناس وكانت قريش ومن دان دينها قليلة بالإضافة إليهم فلذلك قال [من حيث أفاض الناس] فإن قيل لما قال [فإذا أفضتم من عرفات] ثم عقب ذلك بقوله [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] وثم يقتضى الترتيب لا محالة علمنا أن هذه الإفاضة هي بعد الإفاضة من عرفات وليس بعدها إفاضة إلا من المزدلفة وهي المشعر الحرام فكان حمله على ذلك أولى منه على الإفاضة من عرفة ولأن الإفاضة من عرفة قد تقدم ذكرها فلا وجه لإعادتها * قيل له إن قوله تعالى [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] عائد إلى أول الكلام وهو الخطاب بذكر الحج وتعليم مناسكه وأفعاله فكأنه قال يا أيها المأمورون بالحج من قريش بعد ما تقدم ذكرنا له أفيضوا من حيث أفاض الناس فيكون ذلك راجعاً إلى صلة خطاب المأمورين وهو كقوله تعالى [ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي أحسن] والمعنى بعد ما ذكرنا لكم أخبرناكم أنا آتينا موسى

الكتاب تماما على الذي أحسن ويجوز أن يكون ثم بمعنى الواو فيكون تقديره وأفيضوا من حيث أفاض الناس كما قال تعالى [ثم كان من الذين آمنوا] معناه وكان من الذين آمنوا وقوله [ثم الله شهيد على ما تفعلون] معناه والله شهيد فإذا كان ذلك سائغاً في اللغة ثم روى عن السلف ما ذكرنا لم يجز العدول عنه إلى غيره وأما قولك أن ذكر عرفات قد تقدم في قوله [فإذا أفضتم من عرفات] فلا يكون لقوله [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] وجه فليس كذلك لأن قوله [فإذا أفضتم من عرفات] لا دلالة فيه على إيجاب الوقوف وقوله [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] هو أمر لمن لم يكن يقف بعرفة من قريش فقد أفاد به من إيجاب الوقوف ما لم يتضمنه قوله [فإذا أفضتم من عرفات] إذ لا دلالة في قوله [فإذا أفضتم من عرفات] على فرض الوقوف ومع ذلك فلو اقتصر على قوله [فإذا أفضتم من عرفات] لكان جائزاً أن يظن ظان أنه خطاب لمن كان يقف بها دون من لم يكن يرى الوقوف بها فيكون التاركون الوقوف على جملة أمرهم في الوقوف بالمزدلفة دون عرفات فأبطل ظن الظان لذلك بقوله [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] واتفقت الأمة مع ذلك على أن تارك الوقوف بعرفة لا حج له ونقلته عن النبي ﷺ قولا وعملا وروى بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي قال سئل رسول الله ﷺ كيف الحج قال (الحج يوم عرفة من جاء عرفة ليلة جمع قبل الصبح أو يوم جمع فقد تم حجه) وروى الشعبي عن عروة بن مضرس الطائي عن النبي ﷺ أنه قال بالمزدلفة (من صلى معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه) وقد روى عن ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وجابر إذا وقف قبل طلوع الفجر فقد تم حجه والفقهاء مجمعون على ذلك وقد اختلف الفقهاء فيمن لم يقف بعرفة ليلا فقال سائرهم إذا وقف نهاراً فقد تم حجه وإن دفع منها قبل غروب الشمس فعليه دم عند أصحابنا إن لم يرجع قبل الإمام وقال مالك بن أنس إن لم يرجع حتى طلع الفجر بطل حجه وأصحابه يزعمون أنه قال ذلك لأن مذهبه أن فرض الوقوف بالليل دون النهار وأن الوقوف نهاراً غير مفروض إنما هو مسنون وروى عن ابن الزبير أن من دفع من عرفات قبل غروب الشمس فسد حجه والدليل على صحة القول الأول قوله ﷺ في حديث عروة ابن مضرس وأفاض من عرفة قبل ذلك ليلا أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه فحكم بصحة

حجه وإتمامه بوقوفه في أحد الوقتين من ليل أو نهار ه ويدل عليه أيضاً قوله تعالى [ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس] وحيث اسم للموضع وهو عرفات فكان بمنزلة قوله أفيضوا من عرفات ولم يخصصه بالليل ولا النهار وليس فيه ذكر الوقت فاقتضى ذلك جوازه في أي وقت وقف فيه ويدل عليه من جهة النظر أنا وجدنا سائر المناسك ابتداؤها بالنهار وإنما يدخل فيه الليل تبعاً ولم نجد شيئاً منها يختص بالليل حتى لا يصح فعله في غيره فقول من جعل فرض الوقوف بالليل خارج عن الأصول ألا ترى أن طواف الزيارة والوقوف بالمزدلفة والرمي والذبح والحلق كل ذلك مفعول بالنهار وإنما يفعل بالليل على أنه يؤخر عن وقته على وجه التبع للنهار فوجب أن يكون ذلك حكم الوقوف بعرفة ه وأيضاً قد نقلت الأمة وقوف النبي ﷺ نهاراً إلى يومنا هذا وأنه دفع منها عند سقوط الفرض وهذا يدل على أن وقت الوقوف هو النهار ووقت الغروب هو الدفع فاستحال أن يكون الدفع هو وقت الفرض ووقت الوقوف لا يكون وقتاً للفرض وأيضاً لما قيل يوم عرفة ونقلت هذه التسمية عن النبي ﷺ في أخبار كثيرة منها أن الله تعالى يباهي ملائكته يوم عرفة ومنها أن صيام يوم عرفة يعدل صيام سنة ولذلك أطلقت الأمة ذلك عليه دل على أن النهار وقت الفرض فيه وأن الوقوف ليلا إنما يفعله من وقف فائتا ألا ترى أنه لما قيل يوم الجمعة ويوم الأضحى ويوم الفطر كانت هذه الأفعال واقعة في هذه الأيام نهاراً ولذلك أضيفت إليها فدل ذلك على أن فرض الوقوف يوم عرفة وأنه يفعل ليلا على وجه القضاء لما فاته كما يرمي الجمار ليلا على وجه القضاء لما فاته نهاراً وكذلك الطواف والذبح والحلق ه واختلف في موضع الوقوف فروى جبير بن مطعم أن النبي ﷺ قال كل عرفات موقف وارفعوا عن عرنة وكل مزدلفة موقف وارفعوا عن محسر وروى جابر عن النبي ﷺ أنه قال كل عرفة موقف وقال ابن عباس ارتفعوا عن وادي عرنة والمنبر عن مسيله فما فوق ذلك موقف ولم يختلف رواة الأخبار أن النبي ﷺ دفع من عرفة بعد غروب الشمس وقد روي أن أهل الجاهلية كانوا يدفعون منها إذا صارت الشمس على رؤس الجبال كأنها عمائم الرجال في وجوههم وأنهم كانوا يدفعون من المزدلفة بعد طلوع الشمس فخالفهم النبي ﷺ ودفع من عرفات بعد الغروب ومن المزدلفة قبل الطلوع وروى سلمة بن كهيل عن الحسن العرني عن ابن عباس قال خطب رسول الله ﷺ الناس

يوم عرفة فقال (يا أيها الناس ليس البر في إيجاف الخيل ولا في إيضاع الإبل ولكن سيراً حسناً جميلا ولا تواطئوا ضعيفاً ولا تؤذوا مسلما) وروى هشام بن عروة عن أبيه عن أسامة بن زيد قال كان سيرنا مع رسول الله ﷺ حين يدفع من عرفات العنق غير أنه كان إذا وجد فجوة نص والله أعلم .

باب الوقوف بجمع

قال الله تعالى [فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام] ولم يختلف أهل العلم أن المشعر الحرام هو المزدلفة وتسمى جمعاً فمن الناس من يقول أن هذا الذكر هو صلوة المغرب والعشاء اللتين يجمع بينهما بالمزدلفة والذكر الثاني في قوله [واذكروه كما هداكم] هو الذكر المفعول عند الوقوف بالمزدلفة غداة جمع ، فيكون الذكر الأول غير الثاني والصلوة تسمى ذكراً قال النبي ﷺ (من نام عن صلوة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) وتلا عند ذلك قوله تعالى [وأقم الصلوة لذكرى] فسمى الصلوة ذكراً فعلى هذا قد اقتضت الآية تأخير صلوة المغرب إلى أن تجمع مع العشاء بالمزدلفة وروى أسامة بن زيد وكان رديف رسول الله ﷺ من عرفات إلى المزدلفة أنه قال للنبي ﷺ في طريق المزدلفة الصلوة فقال الصلوة أمامك فلما أتى المزدلفة صلاها مع العشاء الآخرة والأخبار عن النبي ﷺ متواترة في جمع النبي ﷺ بين المغرب والعشاء بالمزدلفة ، وقد اختلف فيمن صلى المغرب قبل أن يأتي المزدلفة فقال أبو حنيفة ومحمد لا تجزيه وقال أبو يوسف تجزيه وظاهر قوله تعالى [فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام] إذا كان المراد به الصلوة يمنع جوازها قبله وكذلك قول النبي ﷺ الصلوة أمامك وحمله على ذلك أولى من حمله على الذكر المفعول في حال الوقوف بجمع لأن قوله تعالى [واذكروه كما هداكم] هو الذكر في موقف جمع فواجب أن تحمل الذكر الأول على الصلوة حتى نكون قد وفينا كل واحد من الذكرين حظه من الفائدة ولا يكون تكراراً وأيضاً فإن قوله [فاذكروا الله عند المشعر الحرام] هو أمر يقتضي الإيجاب والذكر المفعول بجمع ليس بواجب عند الجميع ومتى حمل على فعل صلوة المغرب بجمع كان محمولا على مقتضاه من الوجوب فوجب حمله عليه ، وقد اختلف أهل العلم في الوقوف بالمزدلفة هل هو من فروض الحج أم لا فقال قائلون هو من فروض الحج ومن فاته فلا حج له كمن فاته الوقوف بعرفة

وقال جمهور أهل العلم حجه تام ولا يفسده ترك الوقوف بالمزدلفة واحتج من لم يجعله من فروضه بما روى عن النبي ﷺ في حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي عن النبي ﷺ أنه قال (الحج عرفة فمن وقف قبل أن يطلع الفجر فقد تم حجه) وقال في بعض الأخبار من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج فحكم بصحة حجه بإدراك عرفة ولم يشترط معه الوقوف بجمع ويدل عليه ما روى ابن عباس وابن عمر ونقله الناس قاتلين له أن النبي ﷺ قدم ضعفة أهله بليل وفي بعض الأخبار ضعفة الناس من المزدلفة ليلا وقال لهم لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس فلو كان الوقوف بها فرضاً لما رخص لهم في تركه للضعف كما لا يرخص في الوقوف بعرفة لأجل الضعف فإن قيل لأنهم كانوا وقفوا ليلا وهو وقت الوقوف بها وروى سالم بن عمر وهو أحد من روى حديث تقديم ضعفة الناس من المزدلفة فكان يقدم ضعفة أهله من المزدلفة فيقفون عند المشعر الحرام بليل فيذكرون ما بدا لهم ثم يدفعون قيل له وقت الوقوف بها بعد طلوع الفجر وقد نقل الناس وقوف النبي ﷺ بها بعد طلوع الفجر ولم يأمر النبي ﷺ ضعفة أهله بالوقوف حين عجلهم منها ليلا ولو كان ذلك وقت الوقوف لأمرهم به ولم يرخص لهم في تركه مع إمكانه من غير عذر وما روى عن ابن عمر فإنما هو من فعله ليس عن النبي ﷺ ولم يقل ابن عمر أيضاً أن هذا وقت الوقوف وإنما كان ذلك على وجه الاستحباب للذكر قبل الرجوع إلى منى ويدل على أن وقت الوقوف بعد طلوع الفجر إنا وجدنا سائر أفعال المناسك إنما وقتها بالنهار والليل يدخل فيه على وجه التبع على ما بينا واحتج من جعل الوقوف بها فرضاً بظاهر قوله تعالى [فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام] فظاهره يقتضي الوجوب ويحتجون أيضاً بحديث مطرف بن طريف عن الشعبي عن عروة بن مضرس عن النبي ﷺ قال (من أدرك جمعاً والإمام واقف فوقف مع الإمام ثم أفاض مع الناس فقد أدرك الحج ومن لم يدرك فلا حج له) وبما روى يعلى بن عبيد قال حدثنا سفيان عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي قال رأيت رسول الله ﷺ واقفاً بعرفات فأقبل ناس من أهل نجد فسألوه عن الحج فقال (الحج يوم عرفة ومن أدرك جمعاً قبل الصبح فقد أدرك الحج) فأما قوله [فاذكروا الله عند المشعر الحرام] فلا دلالة فيه على ما ذكروا وذلك لأنه أمر بالذكر وقد اتفق الجميع على أن الذكر هناك

غير مفروض فإن تركه لا يوجب نقصاً في الحج وليس الوقوف ذكر في الآية فسقط الاحتجاج به ومع ذلك فقد بينا أن المراد بهذا الذكر هو فعل صلوة المغرب هناك وأما حديث مطرف بن طريف عن الشعبي فإنه قد رواه خمسة من الرواة غير مطرف منهم زكريا بن أبي زائدة وعبد الله بن أبي السفر وسيار وغيرهم عن الشعبي عن عروة عن النبي ﷺ ذكروا فيه أنه قال (من صلى معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وأفاض قبل ذلك من عرفة ليلا أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه) ولم يذكر منهم أحد أنه قال فلا حج له ومع ذلك فقد اتفقوا أن ترك الصلوة هناك لا يفسد الحج وقد ذكرها النبي ﷺ فكذلك الوقوف وقوله فلا حج له يحتمل أن يريد به نفي الفضل لا نفي الأصل كما قال ﷺ (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) وكما روى عمر من قدم نقله فلا حج له * وأما حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي عن النبي ﷺ فإنه قد روى هذا الحديث محمد بن كثير عن سفيان عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي عن النبي ﷺ وقال فيه (من وقف قبل أن يطلع الفجر فقد تم حجه) فعلمنا أن المراد بذلك الوقوف بعرفة في شرط إدراك الحج وإن رواية من روى من أدرك جمعاً قبل الصبح وهم وكيف لا يكون وهما وقد نقلت الأمة عن النبي ﷺ وقوفه بها بعد طلوع الفجر ولم يرو عنه أنه أمر أحداً بالوقوف بها ليلا ومع ذلك فقد عارضته الأخبار الصحيحة التي رويت من قوله من صلى معنا هذه الصلوة ثم وقف معنا هذا الموقف وسائر أخبار عبد الرحمن بن يعمر أنه قال من أدرك عرفة فقد أدرك الحج وقد تم حجه ومن فاته عرفة فقد فاته الحج وذلك ينفي رواية من شرط معه الوقوف بالمزدلفة وأظن الأصم وابن علية القائلين بهذه المقالة * واحتجوا فيه من طريق النظر بأنه لما كان في الحج وقوفان واتفقنا على فرضية أحدهما وهو الوقوف بعرفة وجب أن يكون الآخر فرضاً لأن الله عز وجل ذكرهما في القرآن كما أنه لما ذكر الركوع والسجود كانا فرضين في الصلوة فقال له أما قولك أنهما لما كانا مذكورين في القرآن كانا فرضين فإنه غلط فاحش لأنه يقتضي أن يكون كل مذكور في القرآن فرضاً وهذا خلف من القول وعلى أن الله تعالى لم يذكر الوقوف وإنما قال [فاذكروا الله عند المشعر الحرام] والذكر ليس بمفروض عند الجميع فكيف يكون الوقوف فرضاً فالاحتجاج به من هذا الوجه ساقط فإن كان أوجبه قياساً على الوقوف بعرفة فإنه يطالب

بالدلالة على صحة العلة الموجبة لهذا القياس وذلك معدوم ويقال له أليس قد طاف النبي ﷺ حين قدم مكة وسعى ثم طاف أيضاً يوم النحر وطاف للصدر وأمر به فهل وجب أن يكون لهذا الطواف كله حكم واحد في باب الإيجاب فإذا جاز أن يكون بعض الطواف ندبا وبعضه واجباً فما ينكر أن يكون حكم الوقوف كذلك فيكون بعضه ندبا وبعضه واجباً ٠ قوله تعالى [فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم] قضاء المناسك هو فعلها على تمام ومثله قوله [فإذا قضيتم الصلوة فاذكروا الله قياماً وقعوداً] وقوله [فإذا قضيت الصلوة فانتشروا في الأرض] ومنه قوله ﷺ (فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا) يعني افعلوا على التمام ٠ وقوله [فاذكروا الله كذكركم آباءكم] قد قيل فيه وجهان أحدهما الأذكار المفعولة في سائر أحوال المناسك كقوله [إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة] وهو مأمور به قبل الطلاق على مجرى قولهم إذا حججت فطف بالبيت وإذا أحرمت فاغتسل وإذا صليت فتوضأ وقوله تعالى [إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم] وإنما هو قبل الصلوة وكذلك [فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله] جائز أن يريد الأذكار المسنونة بعرفات والمزدلفة وعند الرمي والطواف وقيل فيه أن أهل الجاهلية كانوا يقفون عند قضاء المناسك فيذكرون مآثرهم ومفاخر آبائهم فأبدلهم الله به ذكره وشكره على نعمه والثناء عليه فقال النبي ﷺ بعرفات (إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء الناس من آدم وآدم من تراب لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى) ثم تلا [يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم] فكان خروج الكلام على حال لأهل الجاهلية في ذكرهم آباءهم والله أعلم .

باب أيام منى والنفر فيها

قال الله عز وجل [واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه] قال أبو بكر روى سفيان وشعبة عن بكير بن عطاء عن عبدالرحمن بن يعمر الديلي قال قال رسول الله ﷺ أيام منى ثلاثة أيام التشريق فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه واتفق أهل العلم على أن قوله بيان المراد الآية في قوله [أيام معدودات] ولا خلاف بين أهل العلم أن المعدودات أيام التشريق وقد روى ذلك عن علي وعمر

وابن عباس وابن عمر وغيرهم إلا شيء رواه ابن أبي ليلى عن المنهال عن زر عن علي قال المعدودات يوم النحر ويومان بعده اذبح في أيها شئت وقد قيل إن هذا وهم والصحيح عن علي أنه قال ذلك في المعلومات وظاهر الآية ينفي ذلك أيضاً لأنه قال [فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه] وذلك لا يتعلق بالنحر وإنما يتعلق برمي الجمار والمفعول في أيام التشريق . وأما المعلومات فقد روي عن علي وابن عمر أن المعلومات يوم النحر ويومان بعده واذبح في أيها شئت قال ابن عمر المعدودات أيام التشريق وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس المعلومات العشر والمعدودات أيام التشريق وقد روى ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس المعلومات يوم النحر وثلاثة أيام بعده أيام التشريق والمعدودات يوم النحر وثلاثة أيام بعده التشريق وروى عبد الله بن موسى أخبرنا عمارة بن ذكوان عن مجاهد عن ابن عباس قال المعدودات أيام العشر والمعلومات أيام النحر فقوله المعدودات أنها أيام العشر لا شك في أنه خطأ ولم يقل به أحد وهو خلاف الكتاب قال الله تعالى [فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه] وليس في العشر حكم يتعلق بيومين دون الثلاث وقد روي عن ابن عباس بإسناد صحيح أن المعلومات العشر والمعدودات أيام التشريق وهو قول الجمهور من التابعين منهم الحسن ومجاهد وعطاء والضحاك وإبراهيم في آخرين منهم وقد روي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد أن المعلومات العشر والمعدودات أيام التشريق وذكر الطحاوي عن شيخه أحمد بن أبي عمران عن بشر بن الوليد قال كتب أبو العباس الطوسي إلى أبي يوسف يسأله عن الأيام المعلومات فأملى على أبي يوسف جواب كتابه اختلف أصحاب رسول الله ﷺ فروي عن علي وابن عمر أنها أيام النحر وإلى ذلك أذهب لأنه قال [على ما رزقهم من بهيمة الأنعام] وذكر شيخنا أبو الحسن الكرخي عن أحمد القاري عن محمد عن أبي حنيفة أن المعلومات العشر وعن محمد أنها أيام النحر الثلاثة يوم الأضحى ويومان بعده . قال أبو بكر فحصل من رواية أحمد القاري عن محمد ورواية بشر ابن الوليد عن أبي يوسف أن المعلومات يوم النحر ويومان بعده ولم تختلف عن أبي حنيفة أن المعلومات أيام العشر والمعدودات أيام التشريق وهو قول ابن عباس المشهور وقوله تعالى [على ما رزقهم من بهيمة الأنعام] لا دلالة فيه على أن المراد أيام النحر لاحتماله أن يريد لما رزقهم من بهيمة الأنعام كقوله [ولتكبروا الله على ما هداكم] والمعنى لما

هذا كم وأيضاً يحتمل أن يريد بها أيام العشر لأن فيها يوم النحر وفيه الذبح ويكون بتكرار السنين عليه أياما وذكر أهل اللغة أن المعدودات منفصلة عن المعلومات بدلالة اللفظ على افتراقهما في باب العدد وذلك لأن وصفها بالمعدودات دلالة التقليل كقوله تعالى [بخس دراهم معدودة] وإنما يوصف بالعدد إذا أريد به التقليل لأنه يكون نقيض كثرة فهو كقولك قليل وكثير فعرفت المعدودات بالتقليل وقيل للأخرى معلومات فعرفت بالشهرة لأنها عشرة ولم يختلف أهل العلم أن أيام منى ثلاثة يوم النحر وبعد أن للحاج أن يتعجل في اليوم الثاني منها إذا رمى الجمار وينفر وأن له أن يتأخر إلى اليوم الثالث حتى يرمى الجمار فيه ثم ينفر واختلف فيمن لم ينفر حتى غابت الشمس من اليوم الثاني فروى عن عمر وابن عمر وجابر بن زيد والحسن وإبراهيم أنه إذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل أن ينفر فلا ينفر حتى يرمى الجمار من الغد وروى عن الحسن البصري أن له أن ينفر في اليوم الثاني إذا رمى وقت الظهر كله فإن أدركته صلوة العصر بمنى فليس له أن ينفر إلى اليوم الثالث وقال أصحابنا إنه إذا لم ينفر حتى غابت الشمس فلا ينبغي له أن ينفر حتى يرمى جمرة اليوم الثالث ولا يلزمه ذلك إلا أن يصبح بمنى فحينئذ يلزمه رمى اليوم الثالث ولا يجوز تركه ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء أن من أقام بمنى إلى اليوم الثالث أنه لا يجوز له النفر حتى يرمى، وإنما قالوا إنه لا يلزمه رمى اليوم الثالث بإقامته بمنى إلى أن يمسى من قبل أن الليلة التي تلي اليوم الثاني هي تابعة له حكمها حكمه وليس حكمها حكم الذي بعدها ألا ترى أنه لو ترك الرمى في اليوم الأول رماه في ليلته ولم يكن مؤخراً له عن وقته لأنه ﷺ رخص للرعاة أن يرموا ليلا فكان حكم الليلة حكم اليوم الذي قبلها ولم يكن حكمها حكم الذي بعدها فلذلك قالوا إن إقامته في اليوم الثاني بمنى إلى أن يمسى بمنزلة إقامته بها نهاراً وإذا أقام حتى يصبح من اليوم الثالث لزمه الرمى بلا خلاف وهذا مما يستدل به على صحة قول أبي حنيفة في تجويزه رمى اليوم الثالث قبل الزوال إذ قد صار وقتاً للزوم الرمى ويستحيل أن يكون وقتاً لوجوبه ثم لا يصح فعله فيه ٭ وأما قوله تعالى [فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى] فإنه قد قيل فيه وجهان أحدهما فلا إثم عليه لتكفير سيئاته وذنوبه بالحج المبرور وروى نحوه عن عبد الله بن مسعود ومثله ما روى عن النبي ﷺ أنه قال من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع

كيوم ولدته أمه والوجه الثاني أنه لا مأثم عليه في التعجيل وروى نحوه عن الحسن وغيره وقال [من تأخر فلا إثم عليه] لأنه مباح له التأخير ، وقوله [لمن اتقى] يحتمل لمن اتقى ما نهى الله عنه في الإحرام بقوله [فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج] وإن لم يتق فغير موعود بالثواب .

قوله تعالى [ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا] الآية ، قال أبو بكر فيه تحذير من الاغترار بظاهر القول وما يبديه من حلاوة المنطق والاجتهاد في تأكيد ما يظهره فأخبر الله تعالى أن من الناس من يظهر بلسانه ما يعجبك ظاهره [ويشهد الله على ما في قلبه] وهذه صفة المنافقين مثل قوله تعالى [قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون اتخذوا أيمانهم جنة] وقوله [وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم] فأعلم الله تعالى نبيه ضمائرهم لئلا يغتر بظاهر أقوالهم وجعله عبرة لنا في أمثالهم لئلا نتكل على ظاهر أمور الناس وما يبدونه من أنفسهم وفيه الأمر بالاحتياط فيما يتعلق بأمثالهم من أمور الدين والدنيا فلا نقتصر فيما أمرنا بائتمان الناس عليه من أمر الدين والدنيا على ظاهر حال الإنسان دون البحث عنه ، وفيه دليل على أن عليه استبراء حال من يراد للقضاء والشهادة والفتيا والإمامة وما جرى مجرى ذلك في أن لا يقبل منهم ظاهرهم حتى يسئل ويبحث عنهم إذ قد حذرنا الله تعالى أمثالهم في توليتهم على أمور المسلمين ألا ترى أنه عقبه بقوله [وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل] فكان ذكر التولي في هذا الموضع إعلاما لنا أنه غير جائز الاقتصار على ظاهر ما يظهره دون الاستبراء لحاله من غير جهته ، قوله تعالى [وهو ألد الخصام] هو وصف له بالمبالغة في شدة الخصومة والقتل للخصم بها عن حقه وإحالته إلى جانبه ويقال لده عن كذا إذا حبسه وعلى هذا المعنى قال النبي ﷺ إنكم تختصمون إلى ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض وإنما أقضي بما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فإنما أقطع له قطعة من النار فكان معنى قوله [وهو ألد الخصام] أنه أشد المخاصمين خصومة ، وقوله [والله لا يحب الفساد] نص على بطلان مذهب أهل الإجبار لأن ما لا يحبه الله فهو لا يريده وما يريده فهو لا يحبه فأخبر الله تعالى في هذه الآية أنه لا يحب الفساد ، وهذا يوجب أن لا يفعل الفساد لأنه لو فعله لكان مريداً له ومحباً له وهو

مثل قوله [وما الله يريد ظلماً للعباد] فنفى عن نفسه فعل الظلم لأنه لو فعله لكان مريداً له لاستحالة أن يفعل ما لا يريد ويدل على أن محبته لكون الفعل هي إرادته له أنه غير جائز أن يحب كونه ولا يريد أن يكون بل يكره أن يكون وهذا هو التناقض كما لو قال يريد الفعل ويكرهه لكان مناقضاً مختلاً في كلامه ويدل عليه قوله تعالى [إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم] والمعنى إن الذين يريدون فدل على أن المحبة هي الإرادة وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال (إن الله أحب لكم ثلاثاً وكره لكم ثلاثاً أحب لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم وكره لكم القيل والقال وكثرة السؤال وإضاعة المال) فجعل الكراهة في مقابلة المحبة فدل أن ما أراده فقد أحبه كما أن ما كرهه فلم يرده إذ كانت الكراهة في مقابلة الإرادة كما هي في مقابلة المحبة فلما كانت الكراهة نقيضاً لكل واحدة من الإرادة والمحبة دل على أنهما سواء قوله تعالى [فاعلموا أن الله عزيز حكيم] فإن العزيز هو المنيع القادر على أن يمنع ولا يمنع لأن أصل العزة الامتناع ومنه يقال أرض عزاز إذا كانت ممتنعة بالشدة والصعوبة وأما الحكيم فإنه يطلق في صفة الله تعالى على معنيين أحدهما العالم إذا أريد به ذلك جاز أن يقال لم يزل حكيماً والمعنى الآخر من الفعل المتقن المحكم وإذا أريد به ذلك لم يجز أن يقال لم يزل حكيماً كما لا يجوز أن يقال لم يزل فاعلاً فوصفه لنفسه بأنه حكيم يدل على أنه لا يفعل الظلم والسفه والقبائح ولا يريدها لأن من كان كذلك فليس بحكيم عند جميع أهل العقل وفيه دليل على بطلان قول أهل الجبر * وقوله تعالى [هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة] هذا من المتشابه الذي أمرنا الله برده إلى المحكم في قوله [هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه] وإنما كان متشابهاً لاحتماله حقيقة اللفظ وإتيان الله واحتماله أن يريد أمر الله ودليل آياته كقوله في موضع آخر [هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك] فجميع هذه الآيات المتشابهة محمولة على ما بينه في قوله [أو يأتي ربك] لأن الله تعالى لا يجوز عليه الإتيان ولا المجيء ولا الانتقال ولا الزوال لأن ذلك من صفات الأجسام ودلالات الحدث وقال تعالى في آية محكمة [ليس كمثله شيء] وجعل إبراهيم عليه السلام ما شاهده من حركات النجوم وانتقالها

دليلا على حدثها واحتج به على قومه فقال الله عز وجل [وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه] يعنى فى حدث الكواكب والأجسام تعالى الله عن قول المشبهة علواً كبيراً فإن قيل فهل يجوز أن يقال جاء ربك بمعنى جاء كتابه أو جاء رسوله أو ما جرى مجرى ذلك ، قيل له هذا مجاز والمجاز لا يستعمل إلا فى موضع يقوم الدليل عليه وقد قال تعالى [واسئل القرية التى كنا فيها] وهو يريد أهل القرية وقال [إن الذين يؤذون الله ورسوله] وهو يعنى أولياء الله والمجاز إنما يستعمل فى الموضع الذى يقوم الدليل على استعماله فيه أو فيما لا يشتبه معناه على السامع ، وقوله عز وجل [وإلى الله ترجع الأمور] فيه وجهان أحدهما أنه لما كانت الأمور كلها قبل أن يملك العباد شيئاً منها له خاصة ثم ملكهم كثيراً من الأمور ثم تكون الأمور كلها فى الآخرة إليه دون خلقه جاز أن يقول ترجع إليه الأمور والمعنى الآخر أن يكون بمعنى قوله [ألا إلى الله تصير الأمور] يعنى أنه لا يملكها غيره لا على أنها لم تكن إليه ثم صارت إليه لكن على أنه لا يملكها أحد سواه كما قال لبيد :

وما المرء إلا كالشهاب وضوئه يحور رماداً بعد إذ هو ساطع

وإنما عنى على أنه يصير رماداً لا على أنه كان رماداً مرة ثم رجع إلى ما كان قوله تعالى [كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين] الآية قيل فيه أنهم كانوا أمة واحدة على الكفر وإن كانوا مختلفين فى مذاهبهم وجائز أن يكون فيهم مسلمون إلا أنهم قليلون فى نفسهم وجائز إذا كان كذلك إطلاق اسم الأمة على الجماعة لانصرافه إلى الأعم الأكثر وقال قتادة والضحاك كانوا أمة واحدة على الحق فاختلفوا وقوله [فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه] فإن عبد الله بن طاوس يروى عن أبيه عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ (نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أن كل أمة أوتوا الكتاب قبلنا وأوتيناه من بعدهم فهذا يومهم الذى اختلفوا فيه فهدانا الله له ولليهود غد وللنصارى بعد غد) وروى الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة عن النبى ﷺ نحوه إلا أنه قال هدانا الله له يوم الجمعة لنا وغد لليهود وبعد غد للنصارى فى هذا الحديث أن المراد بقوله [فهدى الله الذين لما اختلفوا فيه] هو يوم الجمعة وعموم اللفظ يقتضى سائر الحق الذى هدى له المؤمنون ويكون يوم الجمعة أحدها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب .

باب من يبدأ به فى النفقة عليه

قال الله تعالى [يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين] الآية فالسؤال واقع عن مقدار ما ينفق والجواب صدر عن القليل والكثير مع بيان من تصرف إليه النفقة فقال تعالى [قل ما أنفقتم من خير] فذلك يتناول القليل والكثير لشمول اسم الخير لجميع الإنفاق الذى يطلب به وجه الله وبين فيمن تصرف إليه بقوله [فللوالدين والأقربين] ومن ذكر فى الآية وأن هؤلاء أولى من غيرهم ممن ليس هو فى منزلتهم بالقرب والفقر وقد بين فى آية أخرى ما يجب عليه فيه النفقة وهو قوله [ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو] فروى عن ابن عباس قال ما يفضل عن أهلك وقال قتادة العفو الفضل فأخبر فى هذه الآية أن النفقة فيما يفضل عن نفسه وأهله وعياله وعلى هذا المعنى قال ﷺ (خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى ـ وفى خبر آخر ـ خير الصدقة ما أبقت غنى وابدأ بمن تعول) فهذا موافق لقوله [ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو] وقد روى عن النبى ﷺ أخبار فى التبدئة بالأقرب فالأقرب فى النفقة فمنها حديث ابن مسعود عن النبى ﷺ اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول أمك وأبوك وأختك وأخوك وأدناك فأدناك وروى مثله ثعلبة بن زهدم وطارق عن النبى ﷺ وقد دل ذلك على معنى الآية فى قوله [قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين] وإنما المراد بها تقديم الأقرب فالأقرب فى الإنفاق وروى عن الحسن البصرى أن الآية فى الزكاة والتطوع جميعاً وأنها ثابتة الحكم غير منسوخة عليه وقال السدى هى منسوخة بفرض الزكاة * قال أبو بكر هى ثابتة الحكم عامة فى الفرض والتطوع أما الفرض فلم يرد به الوالدين ولا الولد وإن سفلوا لقيام الدلالة عليه وأما التطوع فهى عامة فى الجميع ومتى أمكننا استعمالها مع فرض الزكاة فغير جائز الحكم بنسخها وكذلك حكم سائر الآيات متى أمكن الجمع بين جميعها فى أحكامها من غير إثبات نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخ شىء منها وليس يمتنع أن يكون المراد به النفقة على الوالدين والأقربين إذا كانوا محتاجين وذلك إذا كان الرجل غنياً لأن قوله تعالى [قل العفو] قد دل على أن النفقة إنما تجب عليه فيما يفضل فإذا كان هو وعياله محتاجين لا يفضل عنهم شىء فليس عليه نفقة * وقد دلت الآية على معان منها أن القليل والكثير من النفقة يستحق به الثواب على الله تعالى إذا أراد بها وجه الله وينتظم

ذلك الصدقات من النوافل والفروض ومنها أن الأقرب فالأقرب أولى بذلك بقوله [فللوالدين والأقربين] مع بيان النبي ﷺ لمراد الله بقوله ابدأ بمن تعول أمك وأباك وأختك وأخاك وأدناك فأدناك ففيه الدلالة على وجوب نفقة الوالدين والأقربين عليه فإن قيل فينبغي أن يلزمه نفقة المساكين وابن السبيل وجميع من ذكر فى الآية قيل له قد اقتضى ظاهرها ذلك وخصصنا بعضها من النفقة التى تستحقها الأقارب بدلالة وهم داخلون فى الزكاة والتطوع * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا سفيان عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن أبى هريرة قال دينار أعطيته فى سبيل الله ودينار أعطيته مسكينا ودينار أعطيته فى رقبة ودينار أنفقته على أهلك فإن الدينار الذى أنفقته على أهلك أعظمها أجراً وقد روى ذلك مرفوعا إلى النبي ﷺ حدثنا عبد الباقى قال حدثنا محمد بن يحيى المروزى قال حدثنا عاصم بن على قال حدثنا المسعودى عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن أبى هريرة عن النبي ﷺ نحوه وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا شعبة عن عدى بن ثابت عن عبدالله ابن زيد عن ابن مسعود عن النبي ﷺ قال إن المسلم إذا أنفق نفقة على أهله كانت له صدقة فهذه الآثار موافقة لمعنى قوله [يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو] وقد اختلف فى المراد به فقال ابن عباس وقتادة الفضل عن الغنى قال الحسن وعطاء الوسط من غير إسراف وقال مجاهد أراد به الصدقة المفروضة * قال أبو بكر إذا كان العفو ما فضل فجائز أن يريد به الزكاة المفروضة فى أنها لا تجب إلا فيما فضل عن مقدار الحاجة وحصل به الغنى وكذلك سائر الصدقات الواجبة ويجوز أن يريد به صدقة التطوع فيتضمن ذلك الأمر بالإنفاق على نفسه وعياله والأقرب فالأقرب منه ثم بعد ذلك ما يفضل يصرفه إلى الأجانب ويحتج به فى أن صدقة الفطر وسائر الصدقات لا تجب على الفقير إذ كان الله تعالى إنما أمرنا بالإنفاق من العفو والفاضل عن الغنى .

قوله تعالى [كتب عليكم القتال وهو كره لكم] هذا يدل على فرض القتال لأن قوله [كتب عليكم] بمعنى فرض عليكم كقوله [كتب عليكم الصيام] ثم لا يخلو القتال المذكور فى الآية من أن يرجع إلى معهود قد عرفه المخاطبون أو لم يرجع إلى معهود لأن الألف واللام تدخلان للجنس أو للمعهود فإن كان المراد قتالا قد عرفوه رجع الكلام

إليه نحو قوله تعالى [وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة] وقوله [ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم] فإن كان كذلك فإنما هو أمر بقتال على وصف وهو أن نقاتل المشركين إذا قاتلونا فيكون حينئذ كلاما مبنياً على معهود قد علم حكمه مكرر ذكره تأكيداً وإن لم يكن راجعاً إلى معهود فهو لا محالة مجمل مفتقر إلى البيان وذلك أنه معلوم عند وروده أنه لم يأمرنا بقتال الناس كلهم فلا يصح اعتقاد العموم فيه وما لا يصح اعتقاد العموم فيه فهو مجمل مفتقر إلى البيان وسنبين اختلاف أهل العلم فى فرض الجهاد وكيفيته عند مصيرنا إلى قوله [اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] إن شاء الله تعالى ٥ وقوله [وهو كره لكم] معناه مكروه لكم أقيم فيه المصدر مقام المفعول كقولك فلان رضى أى مرضى وقوله تعالى [يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام] قد تضمنت هذه الآية تحريم القتال فى الشهر الحرام ونظيره فى الدلالة على مثله قوله [الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص] وقوله [إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم] وحدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن الليث بن سعد قال حدثنى أبو الزبير عن جابر بن عبد الله قال لم يكن رسول الله ﷺ يغزو فى الشهر الحرام إلا أن يغزى فإذا حضر ذلك أقام حتى ينسلخ وقد اختلف فى نسخ ذلك فقالت طائفة حكمه باق لم ينسخ وممن قال ذلك عطاء بن أبى رباح حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج قال قلت لعطاء ما لهم أن ذلك لم يكن يحل لهم أن يغزوا فى الشهر الحرام ثم غزوهم بعد فيه قال فحلف لى ما يحل للناس أن يغزوا فى الحرم ولا فى الشهر الحرام إلا أن يقاتلوا قال وما نسخت ٥ وروى سليمان بن يسار وسعيد بن المسيب أن القتال جائز فى الشهر الحرام وهو قول فقهاء الأمصار والأول منسوخ بقوله [اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم] وقوله [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر] الآية لأنها نزلت بعد حظر القتال فى الشهر الحرام وقد اختلف فى السائلين عن ذلك من هم فقال الحسن وغيره إن الكفار سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك على جهة العيب للمسلمين باستحلالهم القتال فى الشهر الحرام وقال آخرون المسلمون سألوا

عن ذلك ليعلموا كيف الحكم فيه وقيل أنها نزلت على سبب وهو قتل واقد بن عبد الله عمرو بن الحضرمي مشركا فقال المشركون قد استحل محمد القتال في الشهر الحرام وقد كان أهل الجاهلية يعتقدون تحريم القتال في هذه الأشهر فأعلمهم الله تعالى بقاء حظر القتال في الشهر الحرام وأرى المشركين مناقضة بإقامتهم على الكفر مع استعظامهم القتل في الشهر الحرام مع أن الكفر أعظم الإجرام ومع إخراج أهل المسجد الحرام منه وهم المؤمنون لأنهم أولى بالمسجد الحرام من الكفار لقوله [إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر] فأعلمهم الله أن الكفر بالله وبالمسجد الحرام وهو أن الله جعل المسجد للمؤمنين ولعبادتهم إياه فيه فجعلوه لأوثانهم ومنعوا المسلمين منه فكان ذلك كفراً بالمسجد الحرام وأخرجوا أهله منه وهم المؤمنون لأنهم أولى به من الكفار فأعلمهم الله أن الكفار مع هذه الإجرام أولى بالعيب من قتل رجل من المشركين في الشهر الحرام والله سبحانه وتعالى أعلم.

﴿ تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني وأوله باب تحريم الخمر ﴾

(تم الفهرست)